

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Kaygı

Sayı 18, BAHAR 2012



Kaygı

*Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Dergisi*

Görükle Kampüsü, Bursa

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 0 224 294 1825; Fax: +90 0 224 294 1897



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi

Sayı 18, Bahar 2012

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Editör

Yrd. Doç. Dr. Metin BECERMEN

Danışma Kurulu

- | | |
|--|--|
| Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üni.) | Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İst. Ü.) |
| Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üni.) | Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üni.) |
| Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Üni.) | Doç. Dr. Alexander GUNGOV (Sofia Üni.) |
| Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üni.) | Doç. Dr. Aneta GEORGIEVA (Sofia Üni.) |
| Prof. Dr. Dimitar DENKOV (Sofia Üni.) | Yrd. Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON(Y.Ü) |
| Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üni.) | Yrd. Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (ODTÜ) |
| Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR (Yeditepe Ü.) | Yrd. Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üni.) |
| Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üni.) | Dr. Seçkin SERTDEMİR (Galatasaray Üni.) |
| Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üni.) | Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üniversitesi) |
| Prof. Dr. İsmail ÇETİN (Uludağ Üni.) | |

Yayın Kurulu

- Araş. Gör. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üni.)
Öğr. Gör. Ayşegül ÇIVGIN (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Tayfun TORUN (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)

Yazışma Adresi

Uludağ Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, BURSA

“Kaygı” hakemli bir dergidir. İlk sayısından itibaren *Index Islamicus*, 2004/3 sayısından itibaren *Philosopher's Index* ve 2009/12 sayısından itibaren de *IndexCopernicus* ve *MLA Bibliography* tarafından listelenmektedir.

ISSN: 1303-4251

kaygi@uludag.edu.tr

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

Tel: 0 224 294 1825; Faks: 0 224 294 1897

İç düzen & Kapak

U.Ü. Basımevi Müdürlüğü 0224-29 40 532 & Verka 0224-223 72 10

Baskı

Uludağ Üniversitesi Matbaası



Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Number 18, Spring 2012

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences, Uludag University

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Editor

Assist. Prof. Dr. Metin BECERMEN

Board of Consultants

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Uni.)

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Uni.)

Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Uni.)

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag Uni.)

Prof. Dr. Dimitar DENKOV (Sofia Uni.)

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludag Uni.)

Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Uni.)

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR (Yeditepe U.)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Uni.)

Prof. Dr. Halil TURAN (ODTU)

Prof. Dr. İsmail ÇETİN (Uludağ Uni.)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İst. Uni.)

Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (GS. Uni.)

Assoc. Prof. Dr. Alexander GUNGOV (Sofia U.)

Assoc. Prof. Dr. Aneta GEORGIEVA (Sofia U.)

Assist. Prof. Dr. Özge EJDER JOHNSON (Y.U.)

Assist. Prof. Dr. Elif ÇIRAKMAN (ODTU)

Assist. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludag U.)

Dr. Seçkin SERTDEMİR (Galatasaray Uni.)

Dr. Elif NUYAN (Uludag University)

Editorial Board

Research Assist. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludag Uni.)

Research Assist. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üni.)

Teaching Assist. Ayşegül ÇIVGIN (Uludag Uni.)

Research Assist. Ümit ÖZTÜRK (Uludag Uni.)

Research Assist. Tayfun TORUN (Uludağ Üni.)

Research Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)

Research Assist. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)

Mailing Address

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, Bursa, TURKEY

“Kaygı” is a bi-annual academic philosophical journal
and listed in *Index Islamicus*, *Philosopher’s Index*, *MLA Bibliography* and *IndexCopernicus*.

ISSN: 1303-4251

kaygi@uludag.edu.tr

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

Phone: +90 224 294 1825; Fax: +90 224 294 1899

Designer

U.Ü. Publishing House 0224-29 40 532

Printed

in Uludag University

Sunu	9
Heidegger'in "die Befindlichkeit" Kavramı ve Onun İnsanın Bilmesinde ve Kendini Bilmede Üstlendiği Rol.....	11
Andrej DEMUTH	
Nesnelerin Bölünmesi Hakkında Bir Öneri.....	19
Ömer Naci SOYKAN	
Sezgi Yönteminin Kuruluşu Üzerine	29
Renáta KÍŠOŇOVÁ	
Islahatçı (Dindar) Seçkinler İle Siyasî Seçkinler Arasında Değişim Sorunu	35
Melouki SLIMANE	
Uzay ve Zaman Teorisi Açısından Immanuel Kant'ın Matematik Felsefesi	45
Hülya YALDIR - Necdet GUNER	
Felsefe Edebiyat İlişkinin Değeri	71
Hülya YETİŞKEN	
Bilgi Arayışında Tamamlayıcı Ögeler Olarak Kesinlik ve Şüphencilik.....	81
Idjakpo, ONOS	
'Felsefi Bilgelik' ve (Evren Karşısında) 'Hayranlık Duyma' Kavramları Arasındaki İlişki Üzerine.....	93
Arslan TOPAKKAYA	
Nietzsche'nin İyinin ve Kötünün Ötesinde Kavrayışı: Ahlaksızlığın Ahlaki.....	101
Olatunji A. OYESHILE	
Habermas ve Evrenselcilik Çıkmazı	111
Aret KARADEMİR	
İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri	123
Ömer BOZKURT	
Foucaultcu Bir Perspektiften Bir Varoluş Sanatı Olarak Tasavvuf.....	153
Özkan GÖZEL	
Fenomenolojik Apaçıklıkçılık	165
Çağlar KOÇ	
Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem-Etiği	187
Seyit COŞKUN	

Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği	197
Ferhat AĞIRMAN Ahmed TÜRKMETİN	
İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış	209
Melek Zeynep ESENYEL	
Kitap İnceleme	221
Funda Günsoy KAYA	
Kitap İnceleme	225
Metin BECERMEN	
Niçin Felsefe Tarihi Araştırması	231
Gisela STRİKER	



Preface.....	10
Heidegger`s concept of „die Befindlichkeit” and His Role in Human Cognition and Self-cognition.....	11
Andrej DEMUTH	
A Proposal for the Classification of Objects	19
Ömer Naci SOYKAN	
On a Forming of a Method of Intuition	29
Renáta KÍŠOŇOVÁ	
La question (problématique) du changement entre l`élite réformiste (religieuse) et l`élite politique.	35
Melouki SLIMANE	
Immanuel Kant`s Philosophy of Mathematics in Terms of His Theory of Space and Time	45
Hülya YALDIR - Necdet GUNER	
The Value of the Relationship between Philosophy and Literature	71
Hülya YETİŞKEN	
Certitude And Scepticism As Complementary In The Search For Knowledge.....	81
Idjakpo, ONOS	
On the Relationship between the Concepts of Philosophical Wisdom and Admiration (in the Face of the Universe).....	93
Arslan TOPAKKAYA	
Nietzsche`s Beyond Good and Evil: A Morality of Immoralism	101
Olatunji A. OYESHILE	
Habermas and the Impasse of Universalism	111
Aret KARADEMIR	
The Relationships of Arithmetic, Geometry and Philosophy in Ikhwan as-Safâ	123
Ömer BOZKURT	
In a Foucaultian Perspective Sufism As An Art of Existence	153
Özkan GÖZEL	
Phenomenological Evidentialism.....	165
Çağlar KOÇ	

“Die Theorie der Diskursethik Als die Möglichkeit moralischen Ethik”	187
Seyit COŞKUN	
The Problem of Possibility of Knowledge:Gazali’s Example	197
Ferhat AĞIRMAN - Ahmed TÜRKMETİN	
What is the Function of Man With Regard to Being a Man?: An Aristotelian View ...	209
Melek Zeynep ESENYEL	
Book Review	221
Funda Günsoy KAYA	
Book Review	225
Metin BECERMEN	
Why Study the History of Philosophy?	231
Gisela STRİKER	

Heidegger`s concept of „*die Befindlichkeit*” and His Role in Human Cognition and Self-cognition

Abstract

The problem of cognition is one of the ancient questions of human inquiry and in its essence represents one of the most fundamental and crucial problems of philosophy. The reason for this is that the essence of cognition and the solution to its problems pre-determines the final result and character of any inquiry, and as a matter of fact, even our outlook on the world and ourselves. Do there exists something which can predetermine the cognition alone?

The present study approaches cognition through the analysis of Heidegger`s concept of “*die Stimmung*” and “*die Befindlichkeit*” which can be translated as a „*state of mind*”, „*being in the mood*” or an „*attunement*”¹. The author of this study analyses the role of this concept and especially its existential modifications, as an epistemological determinant of cognition. Attunement is not viewed here traditionally, as a superficial and emotionally fleeting mental state of an individual (in the structure affect – mood – passion) but in line with Heideggerian understanding as a fundamental epistemological “*attunement*” of a subject or a kind of hermeneutical “*approach*”. The author of study try to show that “*die Befindlichkeit*” pre-determines the entire perception, understanding and outlook on the world and ourselves.

Keywords:

Heidegger, Attunement, Mood, Understanding, Hermeneutic, Cognition.

Heidegger`in “*die Befindlichkeit*” Kavramı ve Onun İnsanın Bilmesinde ve Kendini Bilmede Üstlendiği Rol

Özet

Bilme problemi, insan soruşturmasının en eski sorularından birisidir ve onun özü, felsefenin en temel ve önemli sorularından birisini temsil eder. Bunun nedeni, bilmeye ait özü ve bu probleme ilişkin çözümün, her türlü soruşturmanın nihai sonucunu, karakterini ve işin doğrusu dünyaya ve kendimize ait bakışımızı bile

* Assoc. Prof. Dr. Department of Philosophy, University of Trnava, Slovakia.

¹ Since it is very complicated to provide an exact English equivalent of the German word “*der Stimmung*”, Slovak “*naladenie*”, the author opted for following expression: “*state of mind*”, “*frame of mind*”, “*attunement*”, “*point of view*”, “*approach*”, “*mindset*”,... .

önceden belirliyor oluşudur. Peki, bilmeyi tek başına önceden belirleyebilecek olan herhangi bir şey var mıdır?

Bu çalışma bilmeye, “zihin durumu”, “bir hal içinde olma” ya da “haletiruhiye” olarak tercüme edilebilecek olan Heidegger’in “die Stimmung” ve “die Befindlichkeit” kavramını analiz etme yoluyla yaklaşacaktır. Çalışmanın yazarı, bu kavramın üstlendiği rolü ve özellikle de bilmenin epistemolojik belirleyicisi olarak onun varoluşsal değişimlerini analiz edecektir. Haletiruhiye, burada bireyin geleneksel anlamda yüzeysel ve geçici duygusal bir zihin durumunu değil (etki-hal- tutkunun yapısında olduğu gibi), fakat bir tür hermeneutik yaklaşım ya da öznenin temel epistemolojik haletiruhiyesi olarak Heideggerci anlamı imlemektedir. Çalışma “die Befindlichkeit”in algı, kavrayış ve dünya ile kendimiz üzerine bakışımızı bütünüyle önceden belirlediğini göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler:

Heidegger, Haleti Ruhiye, Hal, Kavrayış, Hermeneutik, Bilme.

The classical epistemological approach to cognition analysed cognition by the analyses of the main problems, aspects and actors of knowledge. In modern philosophy the problem of subject (or Self) became a most important question of knowledge. Many philosophers like Descartes, Kant, Husserl (and many others) analysed the subject of thinking as an element, which can find knowledge. But the problem was, that each knowledge has the subjective aspects of cognition and “impregnation” by personal matters such passions, personal history, personality, historical, cultural and linguistic context². By an aristotelic pattern or paradigm of knowledge, they hope that correct cognition is only cognition without emotionality, temporal and individual determination of knowledge. So they tried to eliminate actors on cognition to entities which are no determinate by something other except logical thinking. Modern scientific thinking became a-sexual, a-historical and non-emotional reason – a transcendental ghost. And the modern vision of philosophical knowledge is the same.

The attunement was in modern philosophy accepted as a desultory and psychological (and so astatic) quality of thinking, therefore we can eliminate it. Nay, they contaminate our knowledge and so we must clean thinking and eliminate influence of passions and attunements from it. This was the only reason why attunements and passions were analysed in history of philosophy. Democritus, Plato, Aristotle, but especially epicureism a Roman stoicism (Lucius Annaeus Seneca, Marcus Aurelius) and partially Augustine of Hippo analysed passions, but as a barrier to peace of thinking and wisdom.

Maybe the first modern philosopher, who studied nature and influence of moods and attunements on our understanding to reality, was Blaise Pascal. Pascal analysed existential aspects of emotions and moods and shows that our emotionality has another kind of logic like logic of reason³. Attunement so became to philosophy as an

² Look Bacon`s destructive part of *Novum organon* – teaching on idola specus, tribus, fori and theatri.

³ “The heart has its reasons which reason does not know” (Pascal: 2004, 277).

epistemological relevant aspect, which we may study and analyse. But Pascal didn't make this epistemological analyse of emotional frame of mind only to show impact of attunements for (religious) cognition. Kierkegaard made it very similar, but in *Fear and Trembling* or in *The Concept of Anxiety* he had shows that attunement can open the base of our existence. For Kierkegaard by fear, anxiety and further attunements we can understand the relation between us and God, the world and ourselves. And this was the first really epistemological and hermeneutical approach to attunements. However inspiration by Kierkegaard the first academic analyse of epistemological and hermeneutical aspects of attunement brought Martin Heidegger in his *Being and Time*.

Heidegger shows that attunement has in cognition a more important role as we can see at first glance. At first he showed that each of us is always in a certain attunement, even though we think we are not. Our mood can go bad and change and this proves, that the "Dasein" is always already in a specific attunement⁴. Sometimes we are in good mood, sometimes not. We can be (or not) in a mood for something, but always we are in some mood or attunement⁵.

The attunement is something similar to weather and many people call attunement "inside weather". Just as we cannot absolute predict the weather outside (always and all about is some weather) we cannot predict attunements (in the mean that we are always in certain attunement). This made attunements very important. In this aspect attunement is something similar to Kant's form of appearances – time and space – or transcendental contribution of understanding.

Unfortunately Heidegger`s concept of attunement belongs to very difficult and unclear terms of his philosophy. Nevertheless of is sure, that just this concept is very important to good understanding of Heidegger`s philosophy. I agree with Eugene T. Gendlin who asserts, that this concept „is among the most frequently misunderstood concepts in Heidegger's work. Certainly it is the most important among those that are frequently misunderstood.“ (Gendlin: 1978)

There are many reasons for these misunderstandings. First is problem with translation of heideggerian terms in foreign languages. Many languages haven't the same (identical) terms for German philosophical and psychological vocabulary. And German language is full of these concepts. Heidegger used this vocabulary very often and very widely. Second problem is, that Heidegger alone used German terms not in common use. Heidegger often used old German word but in another – new context (like Da-seyn). And many times he created a new type of words (by using prefixes and word breaking marks). Tertio: Heidegger use very metaphoric and visual language with many terms for denotation and explanation of his concepts. The concept of attunement suffers from all kinds of difficulties.

⁴ „The fact that moods can deteriorate [verdoben warden] and change over means simply that in every case Dasein always has some mood [gestimm ist]“ (Heidegger: 1962, 173)

⁵ About latent presence of attunement see: (Heidegger: 1992, 60)

Heidegger used for this concept term “*die Stimmung*” and “*die Gestimmtheit*”⁶. He says that “*Stimmung*” is the same what is ordinarily called “mood”, “being in the mood” and wide refers to “affect” or “feeling”.

Heidegger analysed in *Time and Being* fear and anxiety in great detail. He showed what is typical for these moods. But Heidegger could not make some variant of psychology of moods (Démuth: 2007). His conception “offers a radically different way of thinking about this ordinary experience. He focused attention on the kind of beings that humans are, that aspect of these beings which makes for them having moods, feelings, or affects” (Gendlin: 1978). Commonly defined moods are based on a deeper, unavoidable, almost fundamental state of mind⁷ of a subject. Heidegger got a name for this fundamental level of moods “*die Grundstimmung*” – “grounding-attunement” and he said that through this grounding-attunement moods are otherwise ontically visible. In the line of Husserl`s phenomenological analyses Heidegger focus his attention on this ground aspect of moods.

Heidegger made effort to analyse fundamental level of our consciousness and shows some problems of intentionality and understanding of things. For distinction to psychological and common used mean of moods Heidegger used another – a new word: “*die Befindlichkeit*”.

“*Die Befindlichkeit*” is spatial metaphor of mood. In German language the term “*finden*”, which is etymological root of “*die Befindlichkeit*”, refers to verb “find” and so “*die Befindlichkeit*” means something like “to be situated”. It is a matter of course that each man is in each moment anyway situated. And so situation is always and already present and man is always in any situation similar how we are in any attunement.

To be situated is a kind of “position” of a subject which is kept in the whole of the universe. It is no mistake that any position determines our interpretation of reality. Some positions enable us to see some things or aspects, other not. When we look at thing, we cannot see any things or aspects because they are hidden by another thing. We can see mutual relations between object and object and, more importantly, their fundamental relationship towards us as subjects. This moment is very similar to the Einsteinian principle of an observer in the special theory of relativity, because our position in the world forms a referential frame for our understanding and judging objects.

Each situation makes the world present according to its specific position. “*Die Befindlichkeit*” is the position which characterizes the “*point of view*” of a subject to

⁶ German word „die Stimmung“ first of all refers to voice (germ. „Stimme“) and tuning of voices or musical instruments. (German “es stimmt” means “it is O.K.”, “it is right”; this concept concern on harmony). This was the reason why I agree with Gerard Kuperus (Kuperus: 2007, 25) and I have prefer in first part term “attunement”. Heidegger used this word for „moods“ too, but with notice that this is not psychological aspect of moods, but fundamental existential element of Dasein. (Heidegger: 1962, § 29).

⁷ Is very difficult use term state of mind because Heidegger`s conception is not psychological and used not term „mind”. But in Macquarrie and Robinson`s English translation of *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), is the term “*Befindlichkeit*” translated as “state of mind.”

objects and determines what we can see. Some “being situated” disclose some events and some drive us away or cover them. Heidegger had seen this problem, but his attention was not concerned on special or relativistic aspects but on intentional aspects of cognition. He understood “*die Befindlichkeit*” as an hermeneutical approach. In the Scheiermacher`s and Dilthey`s line he knew, that each seeing is determined by our background and our approach. The most important aspect “to be situated” is not only about what I can see, but also, that I understand an object by certain kind. And already this moment is the more important aspect of “*die Befindlichkeit*”.

Heidegger had showed that perception of things is at the same time understanding to them by certain way⁸. When I feel happy, I see only this aspect, which makes me happy. So I understand the reality in this way and I cannot see sadness or sad things remain as if covered. When I have fear, I see something, which is dangerous. Fear puts forward only those entities which we view as potentially threatening. But to be in fear means, that I have to view things as fearful first. When we are afraid, we somehow understand things, because we view things in their phenomenological “fearfulness”. This basic understanding enables us to concentrate our attention on the nature of the object that is being revealed to us.

To be in certain attunement means that we have sensibility to see some aspects of things, or that we are capable of understanding things in a certain way. In this way, we can “unlock” things as phenomena so that we can grasp them. Heidegger understood to attunement as a mental optic, which make things visible, through “unlocking” their phenomenality. Only this “unlocking” by attunement enables any other “*orientation towards...*” to be possible. Individual *attunement* so discloses things every time from a specific aspect. It is like we change variety of optics. Some eye-glasses make it possible to see some things and aspects, but they are wrong for further aspects. If we want to see other thing or aspects, we must change eye-glasses or filters to see it. We can make it again and again, but (what is important) we must have some eye-glasses always. Without these mental optic we are blind and no “orientation towards” is possible⁹. Therefore “*die Befindlichkeit*” or the attunement is a fundamental relations to things, it enables us to view the forms of being. In this fact, attunements constitutes being in its whole¹⁰.

The classical philosophical viewing of things asserts that appearance of things is without value. The perception can never say anything about the “fearfulness” or

⁸ Many thinkers differs three kinds of existential basic parameters of human existence: attunement, understanding and speech (Gendlin: 1978). This distinction arise from different parts of Heidegger`s *Sein und Zeit* (§29, 32, 35). In this point I must agree with Thiemo Brayer which asserts that „Understanding and mood are so strongly connected that one cannot be without the other – every act of understanding is hence colored by moods and every mood is as such an understanding mood” (Brayer: 2007, 47).

⁹ Without basic understanding to some aspects of things we cannot focus on these things. Attunement chooses what is important for a specific point of view and on which aspects we shall focus.

¹⁰ Günter Figal remarks on latest Heidegger`s lecture-course in winter semester 1929-30 in which Heidegger had explain “attunement” as „world-projection“ or „world-formation“. (Figal: 2009, 14).

“dangerousness” of an object. The perception brings unclassified and “neutral” sense data. We give its meaning only by evaluation. However Heidegger shows that appearance in attunement is another matter. In attunement we understand things, we see their quality, aspects and concernment. The attunement is a kind of understanding to the world through understanding ourselves.

The really fundamental feature of attunement is that, in relating to the world’s phenomena, it actually reveals the level of understanding ourselves. If I’m afraid of something, I must understand this thing that is enable to damage me. Its means, that I reflect not only the quality of things, but also the quality of myself. Why can I feel fear, if I believe in my imperishability? Only a reflection of my impermanence can focus my attention on things, which are able to damage myself. In attunement, we understand ourselves at first. By means of this understanding, we identify and evaluate things as such. To the essence of attunement belongs the primary knowledge of how we feel, what is important for us and what we need. This is the reason why attunement is the very understanding of ourselves at the same time.

Eugene Gendlin shows that “German common way of asking "How are you?" is "*Wie befinden Sie sich?*"... "*Sich befinden*" (finding oneself) thus has three allusions: The reflexivity of finding oneself; feeling; and being situated. All three are caught in the ordinary phrase, "How are you?" That refers to how you feel but also to how things are going for you and what sort of situation you find yourself in. To answer the question you must find yourself, find how you already are. And when you do, you find yourself amidst the circumstances of your living“(Gendlin: 1978). Therefore „*die Befindlichkeit*“ was so important in Heidegger`s philosophy, because it offer to us a way to our existence.

Heidegger believed that fear and even more anxiety can open up to us the essence of our existence. Through these existentially important attunements¹¹ we can penetrate towards a deeper understanding of ourselves and reflect (by example) death, freedom or voice of conscience (Démuth, 2011). Existential attunement is for him a basic condition of cognition because it enables us to understand to the world and to live as with a care. And by this understanding we can explain all others things and aspects of life.

The optic of “*Die Befindlichkeit*” is for Freiburger thinker a fundamental kind of understanding of the world. “»Fundamental« in the sense that it first open (one) up (to) a world, prior to the determination of »who« is opened up »what«. We reflectively find ourselves always already involved in such an attunement, just as we perceptively find the world always already disclosed through such an attunement.”(Davis: 2007, 8) In this way we may point at a certain similarity between existential attunement and attunement to true as *aletheia* (Gordon: 2007, 28). In attunement we are opened to ourselves and by this understanding to ourselves we can leave things which have an effect on us.

Many philosophers dispute what kind of attunement has priority. Daseinanalystist believe that a fundamental attunement ist anxiety (Condrau: 1998). Their arguments are

¹¹ (or through such as boredom, fear, loathing, anxiety, or, on the other hand, love, hope, faith, etc..)

deduced from a chronological priority of this mood, existential concernment, finality and many others. Heidegger prefers anxiety for its possibility to show the finality of Dasein. I suppose that the most valuable of his notice is in focusing attention on concernment of attunement in cognition. In summary are in these points:

At first: that each man is in each moment in certain attunement.

Second: Since we find ourselves always in some kind of *attunement*, this *attunement* determines all forms of our cognition.

Tertio: Our cognition is not the knowledge of the world “as such”, it is in fact a permanent construction of objects of our cognition and the world as a whole. Attunement is a word-projection by understanding ourselves and by understanding our needs.

Fourthly: The objectivity of knowledge of things “as such” lies in the fact in knowing things through the possible changes in *frames of mind* and general availability of many aspects of the viewed phenomena in individual frames.

Fifthly: Since the *attunement* is always the understanding of the world and ourselves, and our cognition is always presented through the *attunement*, man is in principle (self) hermeneutical entity.

Bibliography

Brayer, Th.: On topology of the cultural memory. Different modalities of inscription and transmission. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, GmbH, 2007.

Condrau, G.: Sigmund Freud & Martin Heidegger. Praha: Triton 1998.

Davis, B.W.: Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit. Northwestern University Press. 2007.

Démuth, A.: Fenomén naladenosti ako netematizované porozumenie sebe i svetu. in: Tomašovičová, J. et al: Cestami Heideggerovho myslenia. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2011, p. 149-163.

Démuth, A.: Heidegger and shadows of Kierkegaard’s thinking in: Králik, R. (ed): Kierkegaard and Great Philosophers. Acta Kierkegaardiana 2, Barcelona, Mexico City, 2007, ISBN 978-970-95753-0-9, pp. 247-254.

Figal, G. (ed. and introduction): The Heidegger Reader. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Gendlin, E. T.: Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology, Vol. XVI, Nos. I, 2 & 3, 1978-79. [online]: http://www.focusing.org/gendlin_befindlichkeit.html#6 (28.7.2010)

Gordon, H., GORDON, R.: Heidegger on True and Myth. A Rejection of Postmodernism. New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2007.

Heidegger, M.: The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude. Bloomington: Indiana University Press 1992.

Heidegger. M. Being and Time. Malden: Blackwell Publishing 1962.

Kuperus, G.: Attunement, Deprivation, and Drive. Heidegger and Animality In: Painter, C., Lotz, Ch. (eds.): Phenomenology and Non Human Animals. At the Limits of Experience. Dordrecht: Springer 2007.

Pascal, B.: Thoughts. Eliot, Charles W., L. D. Translator Trotter, W. F. New York: Harvard Classics, 2004.

Nesnelerin Bölümlenmesi Hakkında Bir Öneri

Özet

Bu yazının başlıca amacı, özneye veriliş tarzları bakımından, olası tüm nesnelerin bir sınıflamasını yapmaktır. Ne tarzda olursa olsun bir nesne, ya benim aklımın, zihnimin, belleğimin, bilincimin, ruhumun veya hayal gücümün bir nesnesidir. Fiziksel bir şey karşımızda olduğu zaman, ondan elde ettiğimiz şeye “görü” diyoruz. Bize duyarlığım yalnızca bir biçimiyle (görme ile) verilen fiziksel bir şeyin bu nesne türüne “görüş nesnesi” adını veriyoruz. Bizzat tanık olmadığım, gazette, TV gibi medya araçlarıyla bana verilen, fiziksel bir şeyin, herhangi bir olayın görüntüsü, iki boyutlu bir yüzeyde bana yine duyarlıkla verilir. Ben bu tür bir şeyin kendisini değil, görüntüsünü görüyorum. Tüm görüntü teknikleriyle verilen bu türü “görüntü nesnesi” olarak adlandırıyoruz. Gerek kendisinden görüsünü edindiğim fiziksel şey, gerekse görüntü, karşımda olmadığı zaman, onları zihnimde canlandırdığımda, elde ettiğim tasarıma “zihinsel nesne” diyoruz. Bedenimin herhangi bir yerinden aldığım, örneğin bir ağrı duyumunu veya ruhumdaki, örneğin bir sevinç duygusunu, hiçbir perspektif altında olmaksızın olduğu gibi duyarım. Bilincimle ve ruhumla algıladığım bu nesne türünü “psikolojik nesne” olarak adlandırıyoruz. Zihin y ada anlama yetisi, öznenin dışındaki şeylerin görülerinden tasarımlar ve kavramlar edinirken akıl, kendi kavramlarını, nesnelerini yaratır. Onlar, herhangi bir şeyin görüsü, duyumu değildir; özneye duyarlıkla verilmezler. Tüm matematiksel-mantıksal nesnelere-kavramlar, bunlarla yapılan işlemler, tanımlar, ispatlar, kurgular, bu türe girer. Akıl nesnesi ile görüş nesnesinin bir çeşit karışımı olan bir nesne türünden daha söz etmek istiyoruz. Bilimde ilkeler olarak bulunan bu tür nesnelere, aklın deneyi, yani görüş nesnesine yaptığı katkıyla elde ettiği, başka bir deyişle, duyarlığa aklın katılmasıyla, aklın görüş nesnesinden çıkardığı nesne anlamında kısaca “çıkarma nesnesi” diye adlandırıyoruz. Sınıflamamızın son bir türü olarak “hayal gücü nesnesi”nden söz etmek istiyoruz. Bu nesnelere, öznenin, doğrudan doğruya, ne kendinde (ruh ve bedeninde) bulunduğu bir etkinin ne de kendi dışındaki bir şeyin görüş ve tasarımının nesnesi olmayıp, onların yardımıyla hayal gücü sayesinde kurguladığı nesnelere. Hayal gücü nesnesi, her tarzıyla daima göz önüne getirilebilen bir nesnedir.

Anahtar Sözcükler:

Bölümlenme, Özne, Görüş Nesnesi, Görüntü Nesnesi, Zihinsel Nesne, Psikolojik Nesne, Akıl Nesnesi, Çıkarma Nesnesi, Hayal Gücü Nesnesi.

* Prof. Dr. Ömer N. Soykan; Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Kurucu Başkanıdır. İki yüzy aşkın sayıda Türkçe, İngilizce, Almanca felsefi makale, on sekiz Türkçe kitap yayımlamıştır. Kitapları, *British Library*, *Bibliothèque nationale de France*, *American Congress* gibi kitaplıklarda bulundurulmaktadır. Başlıca çalışma alanları, bilgikuramı, varlıkbilim, dil felsefesi, etik ve estetikdir.

A Proposal for the Classification of Objects

Abstract

The main purpose of this paper is to make a classification of all probable objects from the standpoint of their appointment to a subject. An object of any kind is an object of my reason, my mind, my memory, my consciousness, my soul or my imagination. When a physical thing is in front of us we call that thing we obtain from it “intuition”. We call this object type of a physical thing that is provided by a single form of sensitiveness (by means of sight) an *object of intuition*. In the case of an event I do not witness personally but which is provided by means of media instruments such as newspapers or TV, it is also sensitiveness which provides me with the appearance of a physical thing on a two-dimensional surface. We call this type, provided by all visual techniques, an *object of appearance*. When neither the physical thing from which I obtain the intuition nor its appearance is in front of me and when, instead, I create them in my mind, the representation I obtain we call a *mental object*. I feel a sense of pain that I receive from any part of my body or a sensation of joy in my soul as they are, not from any perspective. We call this type of object, perceived by the consciousness and the soul, a *psychological object*. The intellect or mind acquires representations and concepts from things outside the subject; reason creates its own concepts and objects. All mathematical-logical objects-concepts, operations made by them, definitions, demonstrations and constructions are of objects of reason. Here, we shall talk about yet another kind of object that is a combination of object of reason and object of intuition. These objects, which exist in the sciences as principles, we call *objects of inference*, in the sense that they are objects which reason infers from objects of intuition or, in other words, objects created by reason through inference. We shall now speak of *objects of imagination* as a last kind in our classification. These objects are not objects of intuition or representations of something that the subject either found directly in itself (in its soul and/or body) or in something outside of itself. The object of imagination is an object that may always be visualized in all ways.

Keywords:

Classification, Subject, Object of Intuition, Object of Appearance, Mental Object, Psychological Object, Object of Reason, Object of Inference, Object of Imagination.

Bu yazının başlıca amacı, özneye verilmiş tarzları bakımından, olası tüm nesnelerin bir sınıflamasını yapmaktır. Tam bir nesne sınıflaması, nesne kavramını en geniş anlamda almalıdır. Bu nedenle biz, “nesneyi”, dışarıda karşılığı olmayan bilincimizdeki bir şeyden, bizden bağımsız karşımızda duran bir şeyin nesnesine, aklın yarattığı ve hayal gücünün uydurduğu tüm nesnelere dek her nesne türünü içine alacak tarzda anlıyoruz. Ancak o zaman sınıflamamızın olası tüm nesnelere kapsayacağını öne sürebiliriz. “Olası tüm nesnelere” ise ucu açık bir deyimdir. Biri bize, sınıflamamızda yer alamayacak tarzda bir nesneyi gösterene dek sınıflamamız, tamlık savını haklı olarak taşıyacaktır.

Bilgi bir şeyi bilmektir, onu nesne yapmaktır. Nesnenin olduğu her yerde bir bilgi tarzı vardır. Demek ki bizim nesne sınıflamamız, aynı zamanda bir bilgi tarzı sınıflaması olarak bir bilgi kuramı olacaktır. Bilimlerin, ne nesnelere, ne yöntemlerine göre, ne de herhangi bir bakış açısından eksiksiz bir sınıflaması yapılamamıştır. Ancak bilimlerin birliği düşüncesinden de vazgeçilmiş değildir. Her nesne tarzı bir bilgi tarzının karşılığı olduğu için, bizim sınıflamamız, aynı zamanda bir bilgi tarzı sınıflaması olarak arzu edilen birliği, bilgi tarzı temelinde kuracaktır.

Bilinen şey, bizden bağımsız, karşımızda duran üç boyutlu bir şey ise, yalnızca bu durumda şeyin kendisi ile onun nesnesi veya aynı anlamda olmak üzere görünüşü ayrımını yapıyoruz. Bu anlamda şeyin kendisini bildiğimizi öne süremeyeceğimizi söylüyoruz. Şeyin kendisini bilmekten, başka bir deyişle, şeyin kendisi ile nesnesi arasında tam bir örtüşmenin olduğunu savlamaktan, o şeyi oluşturan parçaların her birini artık bölünemeyen yalın öğeler olarak bilmeyi anlıyoruz. Ola ki bir bilgi, öyle bir şeyin kendisini vermiştir; ama biz, bunun böyle olduğunu kanıtlamaktan yoksunuzdur. Şey, bilindiği her defasında bize görüldüğü biçimde verildiği, bilindiği için “Ne malum, daha sonra o şey, başka bilgi araçları yoluyla başka bir tarzda verilmeyecek, bilinmeyecektir?” sorusu, daima yanıtız kalacaktır. Nesne ile şeyin kendisi arasında kapanıp kapanmayacağını bilemeyeceğimiz bir mesafenin bulunması, varlığın kendisinin bilgisini vermek savında olan her ontoloji denemesinin, ancak bir bilgi kuramı olabileceğini, “ontik” deyiminden kastedilen şeyin “ontolojik” deymiyle kastedilen şeyden ayrı olamayacağını gösterir. Çünkü eğer “ontik” şeyin kendisine ilişkin demek ise, şeyin kendisini bilip bilemeyeceğimizden emin olamayacağımız için, bunu söylemeye hakkımız olmamalıdır. Yine de bu söylediklerimizden tatmin olmayan biri, örneğin “Bu ontik bir ayırmadır.” deyiminin, “Bu ontolojik bir ayırmadır.” deyiminden daha fazla neyi dediğini bize söylemelidir. Demek ki eğer biz, burada nesnelerin eksiksiz bir sınıflamasını yaparsak, bunun, aynı zamanda ontolojinin yerini alacağını söylemeye hakkımız olacaktır.¹

Şeyin kendisi ile nesnesi ayrımını yapmanın başlıca iki yararı daha şudur: Birincisi, bu sayede aynı şeyin farklı ve daha ayrıntılı bilgilerini edinmenin, bilimde ilerlemenin olanağı açıklanmış olur. Buna bağlı olarak ikincisi ise, “bilim yasası” veya “deney yasası” (deneyden edinilen yasa) ile doğaya ait olup olmadığını bilemediğimiz (ola ki öyledir) “doğa yasası” denilen şey ayrımını yapamayacağımızın, ikincisini bilip bilemediğimizi bilemeyeceğimizin anlamının açıklanmış olmasıdır. “Şeyin kendisi”ni bilemeyişiğimiz, bilgimizin sınırını gösterir. Kendiliğinden anlaşılırdır ki bu sınır, sabit değildir; şeyin kendisinden yapacağımız yeni objelerle daima genişleyebilir. Bu açıklamalardan çıkan bir sonuç şudur: “Şeyin kendisi” bir kabuldür.

¹ Burada yaptığımız nesne ile şeyin kendisi ayrımı ve şeyin kendisini bilemeyeceğimiz savı *Kant*'ı anımsatmaktadır. Fakat Kant, görünüş dünyasında (zaman ve uzamda) olan nesnenin bilinebilir olmasına karşın, bilinebilir olmayan, zaman ve uzam koşuluna bağlı olmayan şeyin kendisinin ise ancak düşünülebilir olduğunu söyler. (Örneğin bkz: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI, B 332, B 519) Oysa buz uzam-zamanda olan herhangi bir nesnenin kendisinin bilinemeyeceğini, ancak ondan edindiğimiz görünüşü (nesneyi) bilebileceğimizi söylüyoruz. Bizim yaptığımız ayırım, daha çoğu, *Russell*'in “fiziksel nesne” (“physical object”) ile “duyu verileri” (“sense-data”) ayırımına benzetilmektedir. (Bkz: *The Problems of Philosophy*, Chapter I, Appearance and Reality.)

Ne tarzda olursa olsun bir nesne, ya benim aklımın, zihnimin, belleğimin, bilincimin, ruhumun veya hayal gücümün bir nesnesidir. Öznenin bilme edimi sırasında kullandığı, onun bu yetileri, özne açısından eksiksiz bir nesne sınıflaması için yeterli hareket noktalarıdır. Çünkü öznenin bunlardan başka bilme, yani nesne edinme yetisi yoktur. (Elbette burada “vahiy” gibi dinsel inanca dayalı tarzları dışarıda tutuyoruz.) Zihinsel-psişik anlamda bu noktalar, nesnelerin öznede bulunduğu, fiziksel olmayan birer uzam olarak görülebilir; örneğin, “Bir masa tasarımı var.” dediğimde, “Ona nerende sahipsin?” diye biri bana sorarsa, ona “Belleğimde” yanıtını verirken olduğu gibi. Buna göre, bir sevinç duygumun yeri ruhumdur; kolumdaki bir yaradan duyduğum acının yeri de kolumdaki o nokta değil, tersine ruhumdur. Bir kanatlı at imgesinin yeri hayal gücümdür. Matematiksel bir kavramın yeri de aklımdır.

Ben, gören, işiten, hissedenen, düşünen vs. etkin halde bulunan bilincimi bu edimleri sırasında nesne yaparak bu edimleri izleyemem. Bilinç kendi üstüne katlandığında onda bulunan bir tasarımı, bir bilinç yaşantısını idrak eder, ama bilinç, bu sırada kendi edimini eşzamanlı olarak idrak edemez. Ben, bilincimin edimleri sırasında, bu edimlerde bulunuyor olduğumun sadece ayırında olabilirim.² Her ne kadar buradan bir ayırında olan ile ayırında olunan şey ayrımı çıkarılabilirse de bu ayırında olunan şey, etken bilinç hali olarak ayırında olan şeyle aynı anda kalamayacağı için burada eşzamanlı bir özne nesne ayırımından ve bu nesnenin bilgisinden söz edilemez. Daha açıkça söyleyelim: Düşünmek bir şeyi düşünmektir. Şimdi düşünüyorum. Düşündüğümün ayırında olduğum anda düşünmekte olduğum şeyi yitiririm; çünkü onun yerini ayırında olma almıştır. Bilinç ancak etken olduğu zaman (düşünmekte iken) öznedir; aynı anda iki etken bilinç bir öznede olmaz. Ayırında olmayı, tüm bilinç edimlerime eşlik eden, onların sanki bir gölgesi olarak anlıyoruz. Bilincimin her tarz ediminde bu ayırında olmaya sahip olduğum için o, her tür bilinç ediminin ve bilginin vazgeçilmez koşuludur. Bunu *Kant* tarzında bir deyişle şöyle söyleyebiliriz: ayırında olma, benim tüm tinsel etkinliklerime eşlik edebilmesi gereken şeydir.³ (Hastalık durumunda, bir ayırında olmadan yoksun olabilirim. Bu da “vahiy” gibi konumuzun dışındadır.)

Fiziksel bir şey karşımızda olduğu zaman, ondan elde ettiğimiz şeye “görü” diyoruz. Şey karşımızdan çekildiğinde, onun görüsünün bellekte tutulması “tasarım” adını alır. Biz, karşımızdaki üç boyutlu bir şeyi daima bir bakış açısından, bir perspektifle görürüz. Onun etrafında sürekli ve hızla dönmüş olarak ona baksak bile, onun iki boyutlu yüzlerini ne görüde ne tasarımda birleştirebiliriz; başka bir deyişle, onun algısına onun üç boyutu olarak sahip olamayız ve öyle bir algıyı da belleğimizde tasarım olarak bulduramayız.⁴ Çünkü tasarım şeyden edinilen görünüşe bağlıdır. Zihnimizdeki tüm tasarımlar iki boyutludur. Bize duyarlılığın yalnızca bir biçimiyle

² Burada kullandığımız “ayırında olma ifadesi, örneğin, şu soruya yanıtır: Biz gördüğümüzü nasıl biliriz? Bu konuda bir ilk kaynak olarak bkz.: *Aristotle, On The Soul*, 425b10-20.

³ Burada *Kant*'ın şu sözlerine atıfta bulunmak istiyoruz: “Şu: *Ben düşünüyorum*, benim bütün tasarımlarıma eşlik edebilmelidir [Kr. d. r. V. B 131-132.]

⁴ Perspektifsel görme konusundaki bu düşüncelerimiz, *Husserl*'in aynı konuyla ilgili düşünceleriyle karşılaştırılabilir. Bkz. “*Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I*, §. 41, 44, 97.

(görme ile) verilen fiziksel bir şeyin bu nesne türüne **görü nesnesi** adını veriyoruz. (Bir duyum nesnesi olan görü nesnesini, yine bize duyarlıkla verilen tüm diğer duyum nesnelere ayrı bir tür olarak ele alıyoruz. Bunun nedeni, aşağıda psikolojik nesne ele alınırken görülecektir.) Görü nesnesi ile onun edinildiği şey ayrımı söz konusu olduğu için, burada ikisi arasında bir uygunluğun olup olmadığı anlamında bir doğruluktan söz edilir.

Bizzat tanık olmadığım, gazete, tv gibi medya araçlarıyla bana verilen, fiziksel bir şeyin, herhangi bir olayın görüntüsü, iki boyutlu bir yüzeyde bana yine duyarlıkla verilir. Ben bu tür bir şeyin kendisini değil, ama görüntüsünü görüyorum. Tüm görüntü teknikleriyle verilen bu türü **görüntü nesnesi** olarak adlandırıyoruz. Görüntü, tıpkı bir görü nesnesi gibi karşımda duruyor, ama karşımda, kendisinden görüsünü edineceğim bir şey yok. Başka bir deyişle onun görüsü ile görüntüsü bir ve aynı şeydir. Görüntü nesnesi de görü nesnesi gibi bana duyarlıkla, duyarlığın bir biçimi olan görme duyusuyla verildiği için sınıflamamızda o, görme duyusunun bir türü olarak yer alır. Görüntü nesnesini görü nesnesinden farklı olarak hiçbir perspektif altında algılamam. Görüntünün, görüntüsü olduğu şeye uygun olup olmadığından söz edilebilir. Ama bu, teknik bir sorundur. Benim nesnem olan karşımdaki görüntüyü, nasıl ise öyle olarak algıları. Burada biri görüntünün kendisi, diğeri onun görünüşü diye iki ayrı şeyden, dolayısıyla onların birbirine uygunluğundan ve doğruluktan söz edilemez.

Kendisinden görü nesnesi edinilen şey ve görüntü, her bir öznenin karşısında aynı biçimde bulunmakla, görü nesnesi ile görüntünün bir öznenin başka özneye iletiminde bir sorun yoktur. Onları “Bu!” diye başkasına gösteririm. Başkasının da benim gördüğüm şeyi gördüğünü varsayarak iletişim sağlanır.

Gerek kendisinden görüsünü edindiğim fiziksel şey, gerek görüntü, karşımda olmadığı zaman, onları zihnimde canlandırdığımda, elde ettiğim tasarıma **zihinsel nesne** adını veriyoruz. Zihinsel nesne, daima tasarlanabilir bir şey olduğu içi zihin, duyarlığın bir tarzıdır. Zihinsel nesne için kendisi ile nesnesi ayrımı yoktur. (Ayrım, zihinsel nesneyi kendisinden edindiğim görü nesnesi ile bunun görüsü olduğu şey arasındaydı.) Dolayısıyla burada bir uygunluk ve doğruluktan söz edilemez. Bilincim kendi üstüne katlanarak zihinsel nesneyi hiçbir perspektife bağlı olmaksızın olduğu gibi görür. Bu katlanma edimine “zihinsel görüş” diyoruz. Zihinsel nesne, bu görüşün nesnesidir. Zihinsel nesneyi başkasına iletirken, onu dilde gösteren sözcüğü, yani şeyin veya görüntünün adını söylerim. Dil ortak kullanımlı olduğu için benim kastettiğim şeyi başkasının anladığını kabul ederim.

Fiziksel veya fizyolojik-biyolojik bir şeyin, fiziksel veya toplumsal bir olayın özneye verilmiş tarzı açısından aralarında bir ayrım yoktur. Gözlemlediğimiz toplumsal bir olayı da daima perspektifle görürüz. Ve yine onun görüsünü belleğimizde muhafaza ederek onun bir tasarımına sahip oluruz. Bu da bir zihinsel nesnedir. Toplumsal olay için bakış açımıza uygun olarak ve tutumluk ilkesi uyarınca yeni bir nesne türü belirlemiyor, onun nesnesini görü nesnesi olarak anlıyoruz. Buna karşın, geçmişteki toplumsal olay olarak anlaşılacak olan tarihsel olayda durum farklıdır. Tarihsel olay karşımda değildir; onun bir görüsüne sahip değiliz. Ancak onun hakkındaki belgeleri vb. inceleyerek onun bir tasarımına sahip olabiliriz. Ama bu tasarımı biz bir şeyin görüsünden elde etmediğimiz, duyarlıkla oluşturmadığımız için ona görü nesnesi

demiyoruz; fakat onu hayal gücümüzle oluşturduğumuz için aşağıda ele alacağımız hayal gücü nesnelere sınıfa koyuyoruz. Aynı şekilde benim tanımadığım, şimdi olan bir olayın bana anlatılmasıyla onu tasavvur etmem de hayal gücüyle olur. Bu tür nesnelere de hayal gücü nesnelere sınıfa girer.

Bedenimin herhangi bir yerinden aldığım, örneğin bir ağrı duyumunu veya ruhumdaki, örneğin bir sevinç duygusunu, hiçbir perspektif altında olmaksızın olduğu gibi duyuyorum. Görme duygusu dışında kalan işitme, dokunma, koklama, tatma gibi duyularla gerek bedenimden, gerek dışarıdan elde ettiğim duyuları hiçbir perspektif olmaksızın duyuyorum. Onlar bana yalnızca uzaklıklarına göre farklı şiddet derecelerinde verilir. Her derecedeki duyumumu da olduğu gibi duyuyorum. Bu tarz duyum nesnesinin hiçbir görüsü olmadığı için bir tasarımı da yoktur. O, anlık olarak algılanır, hiçbir anımsaması da yoktur. Ben biraz önce duyduğum bir sesi belleğimde muhafaza edip şimdi anımsayamam. Bir sesi duymadıkça, bir şeye dokunmadıkça, bir şeyi koklamadıkça, bir şeyi tatmadıkça ben hiçbir ses, hiçbir dokunma, hiçbir koku, hiçbir tat duyumu almam. Bilincimle ve ruhumla algıladığım bu nesne türünü *psikolojik nesne* olarak adlandırıyoruz. Psikolojik nesne içebakışla algılanır. Ancak o, şiddetli olduğunda, örneğin bir ağrı duyumu, bir ses duyumu veya şiddetli bir sevinç duygusu, bir içebakış edimine gerek kalmadan doğrudan doğruya duyarlıkla algılanır. Her iki tarz psikolojik nesne de anlaktır; onda bir şeyin kendisi ile nesnesi ayrımı yoktur. Ancak onun ile onun kaynağı olan şey arasında bir ayrım vardır. İster bedenimde olsun, ister dışarıda olsun bu kaynağı şeyin kendisi, benim duyumumu da onun nesnesi olarak ayırdığımızda, ikisi arasındaki şiddetin birbiriyle uygun olup olmadığından söz edilebilir. Elbette, burada iki ayrı şeyden ve uygunluktan söz ediliyor diye doğruluktan söz etmek saçmadır. Bir sesin kaynağındaki şiddeti ile benim ona uzaklığıma, algılama eşliğime vb. göre değişen, onun duyduğum şiddeti arasında bilimsel bir doğruluk aranmaz; hangi mesafeden duyduğum ses doğrudur diye sorulmaz. Psikolojik nesnenin ancak varlığından ve yokluğundan söz edilir. Bundan da kuşku duyulmaz.

Psikolojik nesnenin nedeni (kaynağı), bedenimde oluşmuş belli fizyolojik bir şey veya bana dışarıdan gelen yine belli bir şey (ses vb.) olabilir. Bu bakımdan her ikisi de bir duyum nesnesi olan bu psikolojik nesnelere arasında algılanış tarzı bakımından bir ayrım yoktur; örneğin karnımda duyduğum bir gürültü ile dışardan gelen bir gürültüyü duymam gibi. Duygu nesnesi ile duyum nesnesi, öznenin onları nesne yapma tarzı bakımından aynı olmakla birlikte, algılanma biçimleri bakımından farklı olmaları nedeniyle onları psikolojik nesnenin iki alt türü olarak ele alıyoruz. Fizyolojik bir şey olan duyum nesnesi, gerek bedenimden, gerek dışardan gelsin, daima maddi bir şey olarak bana gelir. Örneğin elimdeki bir kalemdeki sinir uçlarının (nerve ending) aldığı sinyallerin sinir telleriyle (neurofibril) beynime ulaşması yoluyla bir dokunma duygusu alırım. Bu durum, işitme, koklama, tat alma duyuları için de aynıdır. Buna karşın ruhumda hissettiğim duygu nesnesi için, açıkça bilinir böyle bir fizyolojik olay söz konusu değildir. Orada durum çok daha karmaşıktır. Duygunun nedeni hem her zaman açıkça belirlenebilir bir şey değildir hem de bu durumda bedenime maddi bir şey geliyor değildir. Piyangodan bana büyük ikramiye çıkması, beklediğim iyi bir haber veya anımsadığım geçmişteki mutlu bir an, bana neşe, sevinç duygusu verir. Ama bazen de açıkça bilmediğim bir nedenden dolayı benzeri duygulara sahip olabilirim. Gerek bunlar ve benzeri duyguların, gerekse bedenimden ve dışarıdan edindiğim duyuların

tümünü ruhumda, bilincimde duyarım; hiçbirine de sahip olup olmadığından şüphe edemem. Psikolojik nesne, ister duyum ister duygu nesnesi olsun, daima bir şey ve nesne olarak bir ve aynıdır. Psikolojik bir şeyin görüsü olmaz. Görü, perspektifle görülen şeydi. Psikolojik nesnenin bir tasarımı da yoktur; ama onun ruhumda bir izi kalmış olabilir ve ben onu belli bir biçimde anımsayabilirim. Bu anımsama bir tasarım veya görü biçiminde değildir. Bende (ruhumda) bir izi kalmış psikolojik nesneyi, yani bu izi ben doğrudan doğruya anımsayamam. Örneğin geçmişte edindiğim bir sevinç duygusu, bu duyumun izi benim belleğimde bulunur. Ben, bu duyguyu anımsamam, öyle bir duygu yaşadığımı, o anı anımsarım. Bu, o duygunun anımsanması değildir, bu anımsama isterse şu anda bende bir sevinç duygusu ortaya çıkarmış olsun. Bu sevinç duygusu yeni bir duygudur; önceki duygu değildir.

Psikolojik nesne iletişimi, şu tarzlarda gerçekleşir: Başkası ile benim karşımda ortak olarak bulunan bir duyum nesnesinde iletişim, tıpkı görü nesnesinde olduğu gibidir. Örneğin bir ses, ister yanımdakinin de duyabileceği biçimde bedenimden ister dışarıdan bana gelmiş olsun, yanımdakinin dikkatini ona çekerim, onu gösteririm. Benim duyduğum şeyi, yanımdakinin de duyduğunu varsayarak iletişim sağlanır. Nesne ortak olmadığına, yalnız bana ait olduğunda, o zaman duyum ile duygu iletişimi aynı biçimdedir. Ben bir duyum veya duygumu dile getiren sözü söylediğimde, örneğin başkasına “Midem ağrıyor.” dediğimde, o, böyle bir ağrı olduğunu şöyle anlayabilir. Eğer o, daha önce bir mide ağrısı çekmişse, kendisi de “Midem ağrıyor.” demiş olmalıdır; kendi acısı anımsamamış olmakla birlikte, deyimim kullanımını bilmekle benim ne demek istediğimi anlar. Ama o, eğer hiçbir mide ağrısına sahip olmamakla birlikte, başka bir ağrıya sahip olmuşsa, o ağrısını dile getirmiş olmalıdır. Benim cümledeki “mide” yerine kendi ağrımış organını koyar, ne dediğimi anlar. Her iki durumda da dilin ortak kullanımının paylaşılması gerekir. Çünkü başkası, benim kendi duyumum için kullandığım deyimim onun kendi duyumu için de kullanılmış olduğuna karar vermesi için o kişi, dilin kullanımını bilmek zorundadır. Üçüncü bir olasılık olarak varsayalım ki onun hiçbir ağrı yaşantısı olmamıştır. O zaman o, benim neyi kastettiğimi anlamaz; ama dilin kullanımına katılabilir olmasından ötürü, benzeri bir sözü kendisi de doğru yerde kullanabilir. Bu, doğuştan kör birinin hiçbir renk tasarımına sahip olmadığı halde, örneğin “kırmızı renk” sözünü kullanması gibidir. Bir acı duyumu ile bir sevinç duygusunun her ikisinin iletişimi sözcüklere bağlıdır; ortada ortak algılanabilir bir şey yoktur. Psikolojik nesnenin her iki tarzıyla da anlık olduğunu söylemiştik. Daha önce sahip olduğum böyle bir duyum veya duygu nesnesini şimdi bir başkasına iletmem, yukarıda belirttiğim, duyum ve duygu anının anımsanma tarzında ve yine dil kullanımına katılmakla olur.⁵

Bir şeye veya bir olaya estetik-etik anlamda “güzel” veya “iyi” değerini vermeme karşın, onları da birer görü nesnesi olarak algıları. Onların bana verdiği

⁵ Sözün anlamı konusunda *Wittgenstein*'in şu sözleri bizim için bir esin kaynağı olmuştur: “Bir sözün anlamı, onun dildeki kullanımınıdır.” *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, 43. “Çünkü sözlerin demek ki yalnızca yaşam ırmağında anlamı vardır.” (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Band 2, 687.) Duyumun sözle bağlantısı ve iletimi konusunda da *Wittgenstein*'in bazı düşünceleri bizim için yol gösterici olmuştur. Örneğin bkz: *The Brown Book II*, 25, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* Band 1: 1084, 1089, 1091, 1092, Band 2: 63, 162, 176, 308, 655.

hoşlanma duygusu da psikolojik nesnedir. Acaba onlar, bu iki türün bir karışımı olarak üçüncü bir türü mü oluşturur? –Hayır! Çünkü: “güzel” veya “iyi”, bu sıfatları yüklediğim şeylerde, ne görü nesnesinin gösterdiği bir şeyde, örneğin bir rengin, bir biçimin vb. bulunması gibi ne de bir acı yaşantısında (psikolojik nesnede) acının bulunması gibi bulunur. “Değer” dediğimiz, nesnede bulunmayan şeyi nesneye katan öznedir. Bu nedenle o, özneye verilmesi bakımından ayrı bir nesne türü olmuyor. Değer yargıları, onların konusu olan şeyler, hayatımızda büyük yer tutmasına, eylemlerimizi belirlemede önemli rol oynamasına rağmen, onların gösterdiği şeyler, bir nesne sınıflamasında bulunmaz. Dinsel inançlar da aynı nedenle sınıflamamızda yer almıyor. Değer, değer yüklenen şeyin bir özelliği olmadığı için, değer ile şey arasında bir uygunluk olup olmadığının sorgulanması anlamında, burada bir doğruluk sorunu da yoktur.

Şimdiye dek görü nesnesi, görüntü nesnesi, zihinsel nesne ve psikolojik nesne başlıkları altında topladığımız tüm nesnelere bize duyarlılıkla verilmekle onlar, **duyarlılığın nesnelere** genel başlığı altına girerler. Bunlardan görü nesnesi, görüntü nesnesi ve psikolojik nesne, doğrudan doğruya duyum nesnesi iken, zihinsel nesne, duyumun zihindeki resmi olmakla dolaylı olarak duyum nesnesi idi.

Şimdi de **akıl nesnesi** adını verdiğimiz yeni bir türe geçiyoruz. Zihin ya da anlama yetisi, öznenin dışındaki şeylerin görülerinden tasarımlar ve kavramlar edinirken akıl, kendi kavramlarını, nesnelere kendi yaratır. Onlar, herhangi bir şeyin görüşü, duyumu değildir, özneye duyarlılıkla verilmazler. Tüm matematiksel-mantıksal nesnelere-kavramlar, bunlarla yapılan işlemler, tanımlar, ispatlar, kurgular, bu türe girer. Anlama yetisi, nesnelere meydana getirirken şeylere bağlı iken akıl, bu ediminde şeylere bağlı değildir. Akılın bağlı olduğu tek şey, mantık ilkeleridir. Akıl nesnelere, örneğin geometrinin şekilleri, aritmetiğin sayıları, tıpkı zihinsel ve psikolojik nesnelere gibi hiçbir perspektif altında kavranmazlar, tersine olduğu gibi kavranırlar. Onların bu bağlamda diğer iki tür nesneden ayrımı, diğerleri duyarlılıkla verilmekle algılanabilir olmasına karşın, akıl nesnesi algılanabilir değil, fakat kavranabilir. Gerçi bir geometrik şekil, bir sayı bir kağıda çizilir ve algılanır; ama ne geometrik şekil ne de sayı kağıtta görülen şeydir; onlar birer akıl idesidir, ideal nesnedir. Akıl nesnelere herhangi bir şeyi göstermez; onlar salt biçimlerdir, içeriği olmayan biçimlerdir. Dolayısıyla onlar için nesne ile kavram (terim) ayrımı yoktur. Matematik-mantık terimlerinin yanında, günlük dilde kullanılan “bütün”, “sonsuz” gibi sözcükler de algılanabilir bir şeyi göstermezler. Onlar da biçimsel kavramlar olmakla akıl nesnelere sınıfına girerler. Akıl nesnelere, onlarla yapılan işlemlerin başkasına iletimi ise, bu nesnelere, onlarla yapılan işlemleri bilen herkesin anlayabilmesine, mantığın ilkelerine sahip olmasına dayanır.

Akıl nesnesi ile görü nesnesinin bir çeşit karışımı olan, bir nesne türünden daha söz etmek istiyoruz. Örnek üzerinden yola çıkalım. Fiziğin temel bir ilkesi olan eylemsizlik ilkesinin bir dile gelişi şöyledir: *Üzerinde hiçbir etki olmayan bir cisim, durmakta ise durmasını, hareket etmekte ise hareketini sürdürür.* Üzerinde hiçbir etki olmayan cisim ne doğada vardır ne de laboratuvar koşullarında deneyde elde edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir cisim görülmemiştir ve ondan bir görü nesnesi diye söz edemeyeceğiz. Onun zihnimizde bir resmi, bir tasarımı da var değildir. Ama örneğin hareket etmekte olan bir cisime etki eden güçleri, yani cismin sürtünmesini azalttıkça

hareketinin bu azaltmaya oranla, daha az eksildiğini gözlemleyebiliyoruz. Bu haliyle o, bir görü nesnesidir. Ancak biz bu durumdan akıl yoluyla şöyle bir çıkarımda bulunuyoruz: Demek ki sürtünmeyi sıfıra indirebilirsek, cisim sonsuzca hareket edecektir. Fakat, sürtünmeyi sıfıra indirme imkanına sahip değiliz. Ne sonsuzca hareketi sağlayabilir ne de öyle bir şeyi zihnimizde tasarlayabiliriz. Sonsuz bir şey tasarlanamaz. Bilimde ilkeler olarak bulunan bu tür nesnelere, aklın deneye, yani görü nesnesine yaptığı katkıyla elde ettiği, başka bir deyişle, duyarlığa aklın katılmasıyla, aklın görü nesnesinden çıkardığı nesne anlamında kısaca **çıkartım nesnesi** diye adlandırıyoruz. Burada işin içine, görüyü bize veren duyarlığın da katılması dolayısıyla bir karma tür söz konusudur. Bu tür nesnenin iletimi de akıl ve deneye olur.

Çıkartım nesnesi türü altına, aklın biçimsel nesnelere elde ettiği, örneğin “yuvarlak kare”, “eşkenar yuvarlak kare” gibi deyimlerden oluşan bir türü koymak, belki bizden beklenirdi. Bu tür deyimler, her biri tek başına birer matematiksel nesne olan, ama bir araya gelmesi mantıkça olanaksız olan birden çok biçimin akıl yoluyla (çıkartımla) bir araya getirilmesiyle elde edilir. Ancak şiirde belki bir deyim zenginliği olarak kullanılabilir olan bu tür sözcük birleşimleri, bir sözcük oyunundan başka bir şey olmadığı için onları bir nesne türü olarak görmüyoruz.

Sınıflamamızda son bir tür olarak **hayal gücü nesnesinden** söz edeceğiz. Bu nesnelere, öznenin, doğrudan doğruya, ne kendinde (ruh ve bedeninde) bulunduğu bir etkinin ne de kendi dışındaki bir şeyin görü ve tasarımının nesnesi olmayıp, onların yardımıyla hayal gücü sayesinde kurguladığı nesnelere. Hayal gücü, duyarlılıkla verilen öğeleri birleştirip, parçaları dış dünyada bulunan şeylerin görü ve tasarımlarından oluşan, ama bütün olarak dış dünya bulunmayan nesnelere elde eder. Örneğin Kanatlı At (Pegasus), Kentaur bunlardandır. Yukarıda “yuvarlak kare” gibi deyimlerden bir nesne türü diye söz etmemiştik. Oysa şimdi hiç var olmamış “Kanatlı At” örneğinde bir nesne türü buluyoruz. Çünkü: birincisi, bir kanatlı at tahayyül edilebilir bir resimdir. İkincisi, bir kanatlı atın görülmemiş olması, böyle bir şeyin olumsal olmaması demektir; o mantıksal bir çelişki veya olanaksızlık değildir. Dahası, günümüz gen teknolojisi yoluyla böyle bir canlı meydana getirilebilir. Tarihsel bir olay veya şimdi olan, ama ne kendisi ne görüntüsü öznenin karşısında olmayan, öznenin hayalinde kurguladığı olaylar da bu nesne türüne girer. Hayal gücü nesnesi, her tarzıyla daima göz önüne getirilebilen bir nesnedir. Hayal gücü nesnesinin iletilebilirliği, dil kullanımının uzlaşımına, belli bir literatüre ve geleneğe dayandığı gibi, her bir öznenin kendisinin onu kurgulayabilmesine de dayanır. Hayal gördüğümün ayırında olmamla olmamam arasındaki ayırda ikinci durumda birsam nesnesi söz konusudur. Sağlıklı olmamanın bir sonucu olan birsam nesnesi, bir hayal gücü nesnesi olarak sınıflamamızda yer almaz.

Var olan bir şey değillenemez. Değilleme, yalnızca biçimsel kavramlar için yapılan mantıksal bir işlemdir. Bu işlemi gerçek kavramlara (algısal, algıyla bağlı kurulabilir olan kavramlar) uygulayıp, örneğin varolan bir şeyden “varolamayan bir şey” gibi sözümona bir kavram edinilmesi, insanı içinden çıkılamayan yanlışlara götürür. Bir başka örnek: “Ağaç” nasıl değillenecek? Buna “ağaç değil” denecekse, o zaman bu kavram, ağaç olmayan ne varsa hepsini kapsayacak. Dolayısıyla bu tarzda elde edilen “kavramlar” için herhangi bir nesne türü sınıflamamızda yer almaz. Bir araya gelmesi, mantıkça olanaksız olan iki biçimsel kavramdan, “yuvarlak kare” örneğinde olduğu gibi.

Son bir hususu ifade etmek istiyoruz. Burada nesne iletişiminden kastettiğimiz, örneğin bir duygunun başkasına aktarımı değildir. Herkesin duygusu kendisine aittir, aktarılamaz. Ama ben, böyle bir duygum olduğunu başkasının anlamasını, belirttiğimiz tarzlarda sağlıyorum. İletişimin böyle anlaşılması, sınıflamamızda yer alan tüm nesnelere için geçerlidir. Nesnenin her ne tarzda olursa olsun, özneye ait olduğu kabulü, sınıflamamızın bakış açısından ileri gelir.

Tamamladığımız sınıflamayı toplu halde, bir bakışta görmek üzere aşağıdaki gibi bir şemada göstererek çalışmamızı bitiriyoruz:

Öznenin Bilme Edimi

Nesne Türü

1. Duyarlık

1.1 Görme Duyusu

Görü Nesnesi/ Görüntü Nesnesi

1.2 Anlama Yetisi

Zihinsel Nesne

1.31 Bilinç

Psikolojik Nesne (Duyum Nesnesi)

1.32 Ruh

Psikolojik Nesne (Duygu Nesnesi)

2. Akıl

Akıl Nesnesi

3. Duyarlık ve Akıl

Çıkarım Nesnesi

4. Hayal Gücü

Hayal Gücü Nesnesi

Referanslar

Aristotle. (1957) *On the soul*. With an english translation by W. S. Hett, M. A. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. London.

William Heinemann Ltd.

Husserl, E. (1928) *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I*, Halle a.d.S. Verlag von Max Niemeyer.

Kant, I. (1966) *Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart.

Russell, B. (1912) *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1997) *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*.

Translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell Publishers Ltd.

_____, (1982) *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

_____, (1997) *The Blue and Brown Book* Basil Blackwell Oxford.UK & Cambridge USA.

On a Forming of a Method of Intuition

Abstract

The paper focuses on that part of Henri Bergson's philosophy, which is represented by its methodological consequences. The main objective of the paper is a difference between intuition and intellect in Bergson's work. His method of intuition is utterly connected with a duration. According to Bergson, intellect moves about a field of stability, rigidity, routine. It is characterized by misunderstanding of a duration and being. Intuition, on the other hand moves about a field of spontaneity and temporality. It is a direct understanding of matter. Bergson reasons, that there is not intuition without intellect and there is no intellect without a sign of intuition; these two types of understanding need each other in their demonstrations.

Key words

Intuition, Bergson, Method, Precision, Duration, Intellect, Instinct.

Sezgi Yönteminin Kuruluşu Üzerine

Özet

Bu çalışma, Henri Bergson'un felsefesinin metodolojik sonuçları üzerine odaklanmaktadır. Çalışmanın amacı, Bergson'un sezgi ve zeka kavramları arasındaki farka dikkat çekmektir. Bergson'un sezgi yöntemi bütünüyle süre kavrayışına bağlıdır. Bergson'a göre zeka durağanlık, kesinlik ve düzenlilik çevresinde dolaşmaktadır. Zeka, süreyi ve varlığı yanlış yorumlamaktadır. Diğer yandan sezgi ise zamansallık ve kendiliğindenlik sahasında iş görmektedir. Sezgi, maddenin doğrudan kavrayışını vermektedir. Bergson zekanın olmadığı bir sezginin, sezginin olmadığı bir zekanın varlığından söz edilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır, bu iki anlama biçimi kanıtlamalarında birbirlerini gerektirirler.

Anahtar Sözcükler

Sezgi, Bergson, Yöntem, Kesinlik, Süre, Zeka, İçgüdü.

Henri Bergson had attempted in his work to form a philosophical concept which would be founded by *precision*. The most systematical version of this project could be found in his paper *Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai*. „Precision is the thing which is missing in philosophy the most.“ (Bergson, 1969: 6) These

* Dr. Renáta Kišoňová: Department of Philosophy, University of Trnava, Slovakia.

introductory words express Bergson's critique of traditional philosophical systems, which are according to him not tailored at reality in which we are living. „They are too big for it.“ (Bergson, 1969: 6) These systems would be suitable for a world, in which are not except people any animals or any plants; people in it do not need sleep, eat or dream, an energy do not spend there, but otherwise grows and etc. Systems, which Bergson had criticized has been so abstract, that they can imply everything possible and even impossible. There used to be one philosophical conception, which about he had been confident, that it is an exemption and so he used to set upon this system when he had been young. These have been H. Spencer ideas, but Bergson had begun to breaking up with them. He had apprehended the groins of Spencer's *First Principles* and had been interested in this part of his work, to complete and fix it. Bergson had realised, that the time, which plays the key role in evolutionary philosophy, is escapeing mathematics. The spirit of the time is according to Bergson's expression to flow, any of its parts is not here and an other is being to show by now. Spencer's philosophy, evolutionary conception, which has been created for following reality in its dynamics, moving, process indeed has enclosed to change by itself. In these respect has come by desjunction of Bergson's evolutionary ontology with Spencer's ontology. Bergson had revised Spencer's evolutionarism with new looking on the problem of evolution of life, which had been interested in real time, duration, dynamics, changing. Mathematical time is a line, so something accomplished and figured; real time is for Bergson that, what is in duration, what is in producing. „But, this duration, which a science segregates, which is difficult to understand and convey, we feel and live.“ ((Bergson, 1969: 8)) The science is not interested in duration and that is natural, because its function is to puzzle a world for us. The world, in which we can cover the influences of time because of simplicity of action. Philosophy should approach time otherwise. Bergson had judged, that whole problem of abstract philosophical systems consists in setting up time and space at the same level. They relied too much on intellect, which receive from duration just an ensemble of individual possitions; it firstly impacts one point, then an other an other. When we try to controverse to intellect, that between these points is somethig happening, it just fills up missing possision immediately...and so on ad infinitum. It turns away from *the transition*. Look for stability, constancy, it watches where the object which is moving is, which way traverse and where it will be.

As far as metaphysics relies just on intellect, according to Bergson it stays only as a hypothetical construct. He had chosen an other way, he had broken up with associanism, agnosticism of Spencer, positivism of Comte and, he had gone so far, that he had negated Kant's conception of relativity of knowledge. (Bergson, 1969: 16) Bergson's philosophical concept is based on intuition, therefore his philosophy is known as *intuitivism*. Etymogically comes notion intuition from latin term *intueri*, which means *stare*, *fix*, or *intuitus*, which means *inner*, or *intus legere*, inside reading. Similary has been formed french and english equivalent l'intuition / *intuition*, italien l'*intuizione*, spanish *intuición*. In German fit french l'*intuition* the notions *die Anschauung*, thus *the sight* and Intuition, and German Intuition is contentually rather closer to Latine understanding. Hebrew denotes intuition with the term *ניא הפועה*, *instantaneity*, *flying*, *volitation*, *sharp view*. Bergson had distinguished his method of

intuition clearly from other authors meaning (he had differed explicitly from Schopenhauer's and Schelling's understanding of intuition).

Explicitly is intuition connected with Bergson's methodical reflections since moment, when he has started to understand it specifically „bergsonically“, particularly since *Introduction à la métaphysique* (1903). Dynamism of intuition's analyzes could we chronologically register since work *l'Essai sur les données immédiates de conscience* (1888), where he analyses intuition of homogenous space. (In french means the word even *sight*, and even introspective understanding. In listed paper is for the time being intuition understanding in first denotation, so like a sight. Methodical notion of intuition occurs in *Matière et mémoire* (1896) and in *L'évolution créatrice* (1907), but the strongest denotation secures intuition in papers *Introduction à la métaphysique* (1903), *L'intuition philosophique* (1911) and *De la position des problèmes* (1922). About psychological consequences of intuition handles *L'énergie spirituelle* (1919). In *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) Bergson has not recorded explicitly, we find there indeed ethical and social consequences of intuition.

„Bergsonian“ intuition has too much common with an irrational prediction, which is very often connected with. Bergson himself, had hesitated long time, if he would use the notion intuition. (Hrdlička, 2003: 126) „Intuition“ is the word, which I wavered over for a long time. From all terms, which represent some mode of thinking is the word intuition the most suitable; and yet causes the uncertainties.“ (Bergson, 1969: 18) Initially Bergson had replaced *l'instinct* for *l'intuition* and *l'intelligence* for *conscience*, thus for consciousness. Instinct is usually considered for mechanical automatism, by Bergson is just instinct the closest to the origin unity, it is something miles distant to mechanism and automatism. Bergson had known the problem to define intuition, so except very heedful causing this term, he has stayed critical to language as well. The language is not able according to Bergson to catch intuition immediately, but neither to metaphorically refer to it: „whatever happens, anyone can demand an easy and geometrical definition of intuition.“ (Bergson, 1969: 20) The whole definition of intuition is not possible to articulate in language. Bergson consecutively had raised intuition to a method in his considerations. „Method of bergsonism is an intuition. Intuition is not some feeling, or an impulse, some fuzzy sympathy, but well-kneaded method, one of the most highly-developed philosophical methods even.“ (Deleuze, 2006: 7) His method of intuition requires a permanent effort to take a view anew and to take a view truly. (Chevalier, 1928: 115-116) „It has its strict rules, which create that, what Bergson calls „precision“ in philosophy.“ (Deleuze, 2006: 7) The often repeated methodological question is: how can intuition, which is primarily specific type of immediated knowledge be a method; after all method implies fundamentally one or more mediations? (Deleuze, 2006: 7) When we try to answer this question, we can assist with clarification, that Bergson presents intuition as simple act (what does not exclude qualitative multiplicity, different directions in which it forms) Illuminating of using term and method of intuition we can notice in following steps: the capability, which follows immediate duration, but does not have denotation *l'intuition* in dissertation thesis *Essai sur les données immédiates de conscience* (1889). Methodical approach is indicated in *Matière et mémoire* (1896) and he had enveloped further in *L'évolution créatrice* (1907). Completion of methodical ideas has brought *La Pensée et le*

Mouvement (1934), where Bergson started up intuition in relation to analyses and languages. In methodical part of his work *Matière et mémoire*, which is called *Méthode à suivre* he had formed basic principles of method of intuition – verdict (in this work is more suitable to translate l' intuition as verdict).

Duration

Bergson's method of intuition requires duration. It seems to be paradoxically, because by many other authors is intuition immediate looking for the eternity, leaving the time (for example Losskij, Descartes). For Bergson - on the contrary, when we would like to go beyond the intellect and get to truth itself, we need to move into duration, not to leave the time. So, the truth, and the reality can be hold just in movement; duration is the fundament of reality itself. The term duration is one of the key terms in Bergson's philosophy. French language translates as *durée*, the verb *durer* last, persist, what has the sense very close to the verbs be lying, be doing nothing, remaining on the spot. Bergson thinks opposite meaning of this word – when he uses the terms *durée*, *durer* speaks about constant changing, about evolution, about living. „Living being lasts essentially; it lasts, because produces without ceasing something new: this producing can not do without seeking and seeking without groping in the dark.“ (Bergson, 1969: 59) *To produce, to seek, to grope in the dark* are not the most commonly used synonyms to verb *last*. (Markoš, 2003: 166) Bergson even interprets the verb *durer* in meaning to live. We can find in his work for example the sentence: *vetu: L'organisme qui vit est chose qui dure*¹. Bergson's understanding of term duration is identical, or clarifying to the terms production, seeking, groping, living. Very important is to understand, that for Bergson is duration impartible, „...time succession can not be understood as distance between „before“ and „then“; it will mean, that we just put them next to each other, confusion for space.“ (Kouba, 2003: 92) *Instinct*, neither *intellect* are never in pure status, Bergson claims, there is no intellect in which we can not find trace of instinct and equally there is no instinct, in which we can not find intellect. Intellect suits perfectly for using and controlling of matter. Intellect, however skillful by treatment with unliving, treats with living unskillfully, because it uses rigidity, inflexibility and other deadening and violent methods. When intellect treats with things mechanically, about instinct says Bergson, that it develops organically. Intellect goes around the object which it investigates. Intuition gives us the thing itself, intellect takes from the thing just spatial transposition, or with Bergson's words metaphorical translation. (Bergson, 1969: 52) Bergson uses for clarification of difference between intellect and instinct comparison of intellect to a scubadiver and intuition to an aviator. A scubadiver on the bottom of the sea investigates the wreckage with the tacton; an aviator pointed out from the height a scubadiver for this wreckage. Intellect strengthens and makes static everything. It averts from duration itself. Duration according to Bergson we can not think, but we live it, feel it and experience it. It exceeds intellect. Bergson's intuition is in duration, it is duration itself, as we said by way of introduction. Intuition has to go from motion, it understands motion like reality itself.

¹ „The organism which lives, is a creature which lasts.“

The consciousness of human is primarily intellect. Perfect humankind would be according to Bergson humankind where intuition and intellect reached whole development. Intuition is of course participating in humankind (in Evolution Creative we find a notion about aesthetical intuition for example), but it exists dully and it is fleeting. According to Bergson philosophy has to overcome these fleeting intuitions, to hold them and extend them.

Bibliography

- Bergson, H. (1969) *La pensée et le mouvant*. Paris, Les Presses universitaires de France.
- Bergson, H. (1966) *L'évolution créatrice*. Paris, Presses universitaires de France.
- Bergson, H. (1936) *Matière et mémoire*. Paris, Les Presses universitaires de France.
- Deleuze, G. (2006) *Bergsonismus*. Praha, Garamond .
- Hrdlička, J. (2003) *O intuici u Bergsona*. In: *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenh.
- Chevalier, J. (1928) *Bergson Henri*. New York, The Macmillan Company.
- Kouba, P. (2003) *Pohyb medzi časem a prostorem*. In: *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenh.
- Markoš, A. (2003) *Přírodní zákony a evoluce*. In: *Filosofie Henri Bergsona*. Praha, Oikoymenh.

La question (problématique) du changement entre l'élite réformiste (religieuse) et l'élite politique.

Résumé.

On appelle «élite» cette minorité ou groupe minuscule d'individus dans la société. Ce groupe se caractérise par un ensemble de critères et caractéristiques intellectuelles et morales, c'est-à-dire la culture, le bon sens et l'intelligence. Etre audacieux pour dire les vérités, et être consciencieux pour agir et formuler une critique constructive.

Cet article vise à démontrer le rôle de l'élite réformiste et l'élite politique dans l'édification de l'individu et la société en Algérie pendant la période coloniale et la période post-coloniale.

Mots-clés

Changement social, réformisme, les élites, Algérie.

Islahatçı (Dindar) Seçkinler İle Siyasî Seçkinler Arasında Değişim Sorunu

ÖZET

Toplumda azınlık teşkil eden küçük bir fert grubu “seçkin/elit” olarak isimlendirilir. Bu grup entelektüel ya da ahlâkî kıstaslar ve özellikler bütünüyle, yani sağduyu ve zekâ ile vasıflanır. Doğruları söylemek için yürekli olmalıdır, eyleme geçmek ve yapıcı bir eleştiri geliştirmek için de bilinçli olmalıdır.

Bu makale, Cezayir'in sömürgeleştirildiği ve de sömürge-sonrası dönemlerinde ıslahatçı seçkinlerin ve siyasal seçkinlerin, bireyin ve toplumun inşasındaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler

Toplumsal değişim, ıslahatçılık, seçkinler, Cezayir.

Dans les pays en voie de développement, l'élite joue un rôle déterminant dans le développement humain et économique, cette élite trouve ses origines selon deux groupes: le groupe des leaders nationaux, et le groupe des intellectuels. Ces deux groupes ont eu un autre rôle, celui de la lutte culturelle contre le colonialisme jusqu'à l'obtention de l'indépendance.

Le penseur Tom Botomor, croit que l'élite joue un rôle capital dans le changement social selon les différentes couches sociales, étant donné que le mouvement économique a un impacte sur le comportement des individus et la société¹.

On peut dire, que même avec la présence des conditions du développement, Il n'y a pas de modernisation et de changement, parce que l'élite ne fait pas son rôle de changement. On ce qui concerne les leaders dans les pays tiers - mondistes, ils n'ont pas été de l'élite intellectuelle certes, Mais ils étaient issues du mouvement révolutionnaire qui avait pour objectifs avoir l'indépendance et assumer le rôle du développement du pays, c'est le cas vif et concret de l'Algérie.

L'étude de l'élite gouvernante nous oblige à avoir une vision générale sur les forces et les systèmes politiques. L'importance de l'élite est capitale dans la sociologie politique. Cette importance est prise principalement des études différentes, celles de Pareto, Mosca et right mils qui ont pu éclairé le cadre général de la théorie de l'élite qui se base sur la capacité intellectuelle, psychologique et organisationnelle dans la société et l'état.

Le terme « élite » ne s'est pas répondu que durant le vingtième siècle en Grande Bretagne et en Amérique dans le contexte de l'analyse sociologique exactement dans les écrits de Valfredo Pareto, Right Mills et Michels. Ces écrits ont formé une théorie classique sur la démocratie libérale. Certainement, il y a d'autres définitions sur l'élite qui ne se lient pas à l'idée de la domination politique. Le lexique de sociologie la définit comme étant un groupe minoritaire dans la société ou l'état qui exerce le pouvoir dans le cadre de sa compétence intellectuelle et sa force dans la décision politique.²

Les grands états et les royaumes ont été à travers l'histoire humaine le résultat de la bonne volonté des chefs et les gouverneurs (élite gouvernante). La qualité majeure de ces chefs était la vertu.³ Cette qualité qui dans nos jours fait rare étant donné que le jugement d'appréciation chez les gens (peuples) et la société elle-même a changé. L'appréciation à pris un sens matérialiste différent c'est -à -dire une appréciation de crainte et de peur, ce qui fait que la relation entre gouverneurs et gouvernés n'est plus une relation de coopération.

L'assemblage entre la révolution et l'autorité est un phénomène très clair que l'on ne peut ignorer au niveau des régimes politiques arabes. Ceci nous pousse à élargir

¹ Lakhal Mokhtar, *Dictionnaire de science politique*, éditions L'harmattan, Paris 2005, P.75

² Ibid./p.76.

³ Pierre Ducasse, *Les grandes philosophies*, Collection «que-sais-je?» presses Universitaires de France, Paris 1972, p.38.

le fond de la réforme politique pour établir une véritable démocratie et instaurer des mécanismes de compétences très solides.

Il est nécessaire de noter que le choix d'une politique de réforme est un projet de travail très demandé et exigé. Sans doute les forces politiques mouvantes dans les pays arabes d'une manière générale et en Algérie en particulier pourront donner un rôle essentiel dans la gestion des relations entre les différentes composantes de la société, c'est-à-dire les individus et les responsables politiques dans le sens de converger vers un intérêt commun. Mais si la réforme politique, sociale et religieuse est nécessaire, c'est la responsabilité de qui? Est-ce la responsabilité de l'élite politique ou l'élite religieuse (réformiste)?

Arriver à un point commun d'entente entre les différentes élites, est une tâche un peu difficile dans la réforme politique parce qu'il y a des forces de mauvaise foi qui ne veulent pas que le changement soit réalisé dans la société étant donné que leurs intérêts seront bien gênés.

Le rôle des intellectuels, c'est de cultiver les masses, les orienter dans le bon chemin pour former le citoyen "bon" et dépasser la pensée colonialiste, qui l'entrave de la progression dans l'édification d'une société développée et. Les intellectuels sont obligés d'avoir une position juste, une opinion de critique constructive envers les différents sujets de la société.

La majorité de cette élite a un sentiment amer, parce qu'elle croit qu'elle est à côté de la réalité et du changement voulu, Elle est à côté aussi de l'efficacité attendue de la part de la population qui veut se libérer de la situation médiocre (difficile) due au colonialisme et ses projets.

L'assainissement du colonialisme est donc une tâche essentielle pour les intellectuels Algériens⁴, et pour cela il faut une politique culturelle et un programme éducatif éclaircissant basé sur l'évaluation de l'effort et l'émancipation des énergies et des capacités de l'élite, ce qui fait d'une politique culturelle d'une grande envergure.

L'édification d'une société ou d'un état ne peut être donc sans nouvelles idées et sans complémentarité entre la culture, l'éducation et la politique, sans orientation des individus dans la société. La complémentarité des idées et la politique forme une orientation générale de la société vers un objectif très noble, celui de l'intérêt des individus et l'état dans le sens où les idées peuvent s'épanouir dans un milieu social et culturel favorisant pour que l'élite pourra débattre les différents sujets d'une manière responsable et sérieuse.

I- l'élite réformiste et son rôle dans le changement.

L'objectif du courant réformiste consistait à relier la nation à son histoire, c'est-à-dire le retour vers ses origines religieuses et sociales sur la base d'une fraternité islamique perdue. Parmi les leaders du réformisme islamique on peut citer le penseur

⁴ Khendoudi Noureddine, *la théorie de la civilisation chez Malek Bennabi*, éditions El-Borhane, 2003.p32.

Algérien Malek Bennabi qui n'a pas économiser aucun effort pour la rétablir de renouveau, en partant du principe coranique "Dieu ne change la situation d'une société si elle ne veut pas changer d'elle-même"⁵

L'idée de Malek Bennabi sur le retard civilisationnel de la nation islamique commence par l'homme "post al-mohadien" ou l'homme "post civilisation". Cette situation désastreuse est un motif essentiel pour le changement qui se voit nécessaire et obligatoire.

Malek Bennabi ne cesse de démontrer ceci dans ses conférences multiples comme celle soutenue à Damas en 1960 écrite en suite dans son livre "méditation" lorsqu'il disait "la génération précédente n'a pas eu le sentiment des problématiques jusqu'à notre arrivée. C'est à notre tour qu'il faut avoir le courage et la sincérité pour diagnostiquer les difficultés qui entravaient le processus de l'édification de la nation pour son retour vers la scène mondiale. Affirmons que la tâche elle est bien difficile, Mais il faut avoir le courage de relever le défi comme disait Arnold Toynbee."⁶

Le précédant paragraphe semble très claire en ce qui concerne les conditions favorables du décollage civilisationnel qui consiste à relever le défi en partant d'une nouvelle synthèse ou d'une nouvelle vision stratégique basée sur l'idée religieuse ou morale qui pénètre la nation dans l'histoire.

Malgré que Bennabi se basait sur le caractère sociologique de la problématique civilisationnelle islamique. Il accepte l'influence contraire de la politique étant donné qu'elle forme un sens de stratégie et de division est non seulement une science. La politique "juste" vue par Bennabi ne peut entraver la réforme voulue et nécessaire, parce que la politique elle-même vise à reformer l'état, la société et même l'individu.⁷

Selon Malek Bennabi, Djamel Eddine Al-Afghani n'a pas pu diagnostiquer les causes qui poussent vers le changement. La révolution ou changement total ne se base pas que sur le principe du fraternisme musulman. Il y a une différence essentielle entre la fraternité et le fraternisme qui est une action de dynamisme et d'efficacité qui a pu gérer les bonnes relations entre EL-MOUHAJIRINES (émigres) et AL ANSSAR (citoyens originaux de MEDINE).⁸

Après Djamel Eddine Al-Afghani, il est arrivé son successeur Mohamed Abdou qui s'est basé dans l'objectif réformiste sur la religion et la langue arabe et aussi sur la dimension Sociologique de la religion. Il a vu que la religion a perdu son éclair sociologique et culturel étant donné que la nation n'est plus en relation avec le passé, ni avec la tradition (sunna) ni avec le Coran. La solution pour la nation donc serait dans la poursuite ou le suivi des précédents "salaf" en partant du principe coranique "Dieu ne change la situation d'une notion que si cette dernière ne change d'elle-même".

⁵ Coran, Sourate le tonere, Ayat n°11.

⁶ B. Malinowski, *une théorie scientifique de la culture*, éditions Agone, paris, 1993.p.66.

⁷ Bennabi Malek, *Vocation de l'islam*, Editions, le seuil, Paris, 1954.p.76

⁸ Ibid./p.78.

Certains d'entre vous seront peut-être étonnés qu'on parle de démocratie en Algérie dans les années trente et plus encore qu'on présente le Cheikh Abdelhamid Ben Badis, lui, le musulman fervent, comme l'une des figures les plus prestigieuses de la démocratie dans Notre pays. Aucun historien ne me contredira pourtant sur ce point. A la tête de l'Association des Ulémas Musulmans d'Algérie qu'il crée en 1931, il sera, pendant dix ans, le maître d'œuvre infatigable d'un pluralisme démocratique unifiant sur le terrain politique, mais aussi dans le domaine culturel.

L'Association des Ulémas Musulmans d'Algérie accueillera dans ses rangs des Algériens de tendances politiques très diverses, des partisans de Messali Hadj, de Ferhat Abbas. Si Cheikh Abdelhamid Ben Badis est un défenseur intransigeant de la langue et de la culture arabes, il n'en assume pas moins, et en même temps, la dimension "amazigh" de la nation algérienne. L'une de ses nombreuses initiatives dans l'explication de la dimension amazigh en tant que parler de notre identité nationale, se traduisait par la signature qu'il apposait au bas de ses articles dans "Chihab": Ibn Badis El Sanhadji.⁹

A partir du 1er Novembre 1954, le FLN unifie les rangs du peuple algérien et mobilise la quasi-totalité des élites politiques dans le cadre d'une lutte politico-militaire frontale contre le colonialisme français. Cette priorité donnée à l'unité sur la diversité ne procède évidemment pas d'une désaffection à l'égard de la démocratie, mais d'un souci d'efficacité rendu indispensable par les contraintes d'une lutte particulièrement difficile et meurtrière.

Le penseur Algérien Malek Bennabi voit que la solution du déclin civilisationnel ne serait pas dans le retour du musulman vers la théologie, mais vers l'efficacité du comportement bâti sur la religion. Le musulman souffre d'une problématique comportementale celle de la cassure entre la conception et l'application. Son comportement n'est plus en synchronie avec l'intérêt général du groupe ou la société, la solution consiste à rendre la religion en relation avec la société pour assurer une bonne dynamique positive et combler son âme avec cette énergie spirituelle et morale.

IL n'est pas nécessaire donc de lire l'ouvrage célèbre de Mohamed Abdou "Etawhid" sur la base d'une lecture théologique sans se baser sur l'efficacité sociologique de la religion. Cette efficacité forme la pierre angulaire de tout changement.

L'effort fourni du courant réformiste depuis Ibn Khaldoun pour se libérer de la stagnation ou retardement civilisationnel est un effort très remarquable. Mais il est désaxé ou détourné de la véritable problématique du monde musulman. La vision des réformistes Ne dépassait pas les limites du constat ou de la description, alors que la situation méritait un remède efficace et sérieux.

Les réformistes après Mohamed Abdou ne se sont pas sortis du domaine de la discussion littéraire aléatoire. Ils cherchaient des arguments pour solidifier leur opinions, alors la tâche consistait à chercher les causes ou les facteurs du retardement ou du déclin sociologique, culturel et politique du monde musulman. Les réformistes

⁹ Bentefnouchet Mostapha, *la culture en Algérie, Mythe et réalité*, SNED, Alger 1982, p.48.

visaient donc des fins son savoir les moyens justes qui mènent vers le retour de la nation à la scène mondiale où l'histoire peut se répéter une autre fois.¹⁰

L'association des ulémas musulmans algériens a profité du sentiment religieux ancré dans les âmes des algériens. Elle a essayé de revivifier la réforme sociale à Travers le prêchements religieux. On peut dire que cet appel a eu une appréciation flagrante chez les foules algériennes.

L'association a fait des prouesses en ce qui concerne l'assainissement du culte musulman (aquida) des différentes superstitions qui touchaient la religion. L'imam Abdelhamid Ibn Badis l'a déclaré souvent, il a parlé des précédents (Salaph) et l'héritage religieux des fatwas et la dimension sociologique de la religion, et le rôle des ulémas pour sortir du déclin ou du retardement. Il faut dire que Durant ce moment là, la machine colonialiste s'est organisée dans une opération destructive de l'identité nationale algérienne principalement La religion musulmane en arrêtant son dynamisme, surtout on s'attaquant à ses institutions. Il faut dire que l'association des ulémas ne s'est pas retiré de la scène de la reforme même par ses moyens modestes et maigres. En premier lieu, il faut quand même savoir la question de l'indifférent entre les élites qui ne cesse de grossir et de s'approfondir au fil des temps. Comme il faut savoir les enjeux et les différentes conséquences qui pourraient être néfastes et négatives sur le futur et le processus de la société musulmane et son intérêt. Malgré ces différents, on peut dire que le lien commun entre ces élites est très solide et vaste, IL suffit tout simplement de voir les choses d'une manière respectueuse et consciencieuse.

Parmi les facteurs essentiels dans le différent entre les élites selon Melek Bennabi, c'est la question ou le sujet de la réforme elle-même. Les élites réformistes (religieuses) et les élites démocrates (laïques) ne s'entendaient pas sur le sujet de la réforme. Les élites réformistes croyaient que le sujet est l'individu ou l'être musulman, par contre les élites démocrates croient que le sujet est de nature étatique, c'est-à-dire le problème est purement institutionnel ou de liberté ou de démocratie.

C'est pour cette raison qu'ils appellent à séparer le pouvoir politique de la religion, et que la thèse des réformistes est appréhendée ou non fondée. Par contre les religieux (réformistes) croient que l'identité ne doit pas être fragmentée. Elle forme l'unité de l'état et la société, et ainsi l'islam est une religion est un état ce qui implique l'impossibilité de la laïcité.

Pour dépasser cette vision sommaire et marginale on peut imaginer la solution dans la position du juste milieu, c'est-à-dire arriver à dialoguer et combiner les efforts entre les deux parties pour arriver finalement à avoir une attitude commune basée principalement sur le respect des intérêts communs.

La première tache de l'acte du renouveau ou du réformisme serait de libérer la pensée arabe de ses vicissitudes qui l'entravaient pour accéder à un saut civilisationnel d'un coté, et d'un autre cote de la libérer de l'aliénation ou la dépendance de l'occident

¹⁰ Guenaneche Mohamed, *le mouvement d'indépendance en Algérie entre les deux Guerres*, traduit de l'arabe par SID Ahmed Bouali, OPU, Alger, 2000.p.52.

qui se voit très indispensable. La solution du renouveau serait donc de se rattacher à la religion d'une manière juste sans se perdre dans l'occident et ses projets.

IL n'y a pas donc un doute que l'indifférent entre les élites consiste dans le dogmatisme religieux qui fait la source des valeurs sociales, morales et politiques, ce qui forme une rupture dans le chiminement des valeurs et les relations. Ce différent témoin que le conflit entre les élites prend un sens politique qui est de la vision de domination de chacun et qui consolide les stratégies de suprématie au détriment de l'intérêt général de la nation.

Les milieux nationaux et de gauche blâmaient et accusaient la pensée islamique durant des décennies d'être intégriste ou fondamentaliste, par contre les forces islamistes accusaient les marxistes (communistes) d'être des scelleras ou renégats, contre la religion et dépendants des forces colonialistes qui concrétisaient l'athéisme et cherchaient à escamoter la nation.¹¹

Le sujet de l'indifférent entre les élites n'est pas d'ordre théologique ou religieux mais c'est un indifférent politique, c'est-à-dire autour de l'autorité ou du conflit entre les deux camps.

D'un autre coté le conflit entre les deux camps élite religieuse (réformiste), et élite politique (démocrate) prend une dimension sociologique très connu surtout par la guerre des intérêts ou conflit des souches sociales. Ou trouve cette approche (vision sociologique) chez l'élite réformiste surtout étant donné qu'elle est si prête ou si profonde dans les couches sociales appauvries. Elle part de Ce fait pour mobiliser les foules pour avoir une attitude de contradiction envers le pouvoir politique.

Le conflit ou l'indifférent entre les élites prend une multitude de vision; politique, économique culturel et sociale. Cet indifférent n'est pas n'est nouveau, il est très ancien. IL caractérise l'évolution et le dynamisme lui-même de la société arabo musulmane à travers les siècles.

IL est nécessaire de signaler donc l'effort consenti des deux courants intellectuels en matière de la réforme sociale ou politique. Il faut tout simplement avoir une vision d'entente et de stratégie qui dépasse les intérêts personnels restreints vers un objectif noble et général, celui de la société ou de la nation en partant d'un schéma ou d'une stratégie globale qui définit les objectifs et les moyens nécessaires pour la réussite.

IL ne faudrait pas que cet indifférent se transforme à un conflit qui agite toute la vie des individus de la société, et qui peut être très néfaste sur l'avenir de la société arabo- musulmane. Le pire encore, le risque d'arriver à une guerre civile entre les différentes composantes de cette société, une guerre sans merci et sans pitié qui pourrait esquinter tout le monde.

IL faut signaler un autre indifférent entre les élites, celui de la conception de la civilisation exactement de l'entassement des produits de la civilisation ou la

¹¹ Bennabi Malek, *l'afro- asiatisme*, société d'éditions et de communications Tipaza, Algérie, 1991, p75.

technologie. Il ne faut pas croire que la civilisation se base sur la productivité. La civilisation est un acte d'ingéniosité et de création et d'offre de moyens nécessaires pour l'édification d'une société. Plusieurs appels de la part de l'élite laïques croyaient que l'édification d'une société se fait en copiant l'exemple occidental ou l'échantillon prêt. L'élite aliénée part donc des idées mortes ou meurtrières qui ne forment pas l'essence de la civilisation mais tout à fait le contraire, elle ne représente que le côté superficiel de la civilisation.¹² La problématique du réformisme ou du renouveau s'étend vers la culture d'etisme et la culture populaire du point de vue de la primauté durant un temps très long, étant donné que l'élite elle-même ne s'est pas ancrée dans les foules ou les masses populaires, c'est-à-dire, l'élite n'a pas pu libérer la masse de cette culture archaïques, statique et non rénovatrice, une situation dont la nation vit et persiste. L'élite n'a pas encore joué son rôle du changement radical.

Le silence ou la position actuelle que prend l'élite est vraiment désastreuse. L'élite actuelle est absente de la scène de devant, elle n'est plus efficace, elle est agitée et lointaine de la scène de la forme tant attendue par les foules et les espérances qui aimeraient bien qu'un jour le progrès et le bien être soient biens exhaucés.

L'élite a donc longuement le temps de travailler et rénover la situation de la société ou la nation. Il suffit tout simplement d'avoir le courage et la bonne intention et la volonté d'arriver. Elle a besoin d'une attitude juste envers le pouvoir et les foules. Elle doit avoir un projet de société et une vision de synthèse et un esprit de critique. Toutes ces conditions font d'elle une élite d'avant -garde, sérieuse et méritoire d'être le leader et le bon exemple qui mérite d'être suivi.

Le rôle de l'élite réformiste et laïque dans la société arabo-musulmane est donc très efficace dans le processus du développement et la libération des esprits et la promotion de la société. L'élite a une grande responsabilité dans l'opération du battissement de la personnalité de l'individu arabo-musulman. Elle doit rattacher son comportement à son esprit et à son idéal, pourvu que sa personnalité soit complète et civilisée, capable à suivre le rythme accéléré des événements et des choses. Une personnalité pleine de valeurs et de principes, une personnalité honorable, libre et disciplinée, fière de ses origines et son passé.

Les changements sur la scène internationale sur tous les plans ont provoqué une relation circulaire du point de vue de l'influence des changements qui méritent une explication ou une analyse profonde surtout sur la position et l'attitude de l'élite envers la société et l'influence étrangère pour assurer une adaptation avec cette influence pour qu'elle ne soit pas destructive.

L'élite est souvent influencée par la logique effective de la civilisation occidentale, l'élite doit assurer l'ouverture des individus et la société vers la civilisation

¹² Bennabi Malek, *Problèmes des idées dans le monde musulman*, éditions El - Bay'yinate, 1990.p.63.

occidentale sans être soumise totalement, parce qu'il faut être vigilant des conséquences matérialistes de cette civilisation.¹³

L'élite selon Malek Bennabi, ne doit pas être imitante ou traductrice des projets occidentaux, comme elle est considérée comme un capital humain "capital intellectuel" elle doit s'avouer dans la satisfaction de la société et l'état. Elle doit gérer et orienter la vie générale avec un effort de talent et d'activisme intellectuel et social pour arriver en fin à la revivication de la société ou la nation vers un bonheur ou un bien être collectif.

L'idée de la réforme consiste à éduquer et orienter l'individu dans la société et non pas à prêcher uniquement. IL ne suffit pas de donner aux enfants des leçon ou leur inculquer des idées métaphysique lointaines du sens exact de la vocation éducative. Hélas on peut dire que l'une des raisons de faillite du réforme religieux était le manque d'efficacité pour rendre l'individu musulman un bon citoyen ou un homme vertueux et rentable.¹⁴

Le témoin réel et véridique de cette situation se voit très nettement dans la carence intellectuelle et comportementale chez l'individu musulman qui est incapable de jouer son rôle dans la société. Il est nonchalant perdu sans vocation, son comportement n'est pas synchronisé avec son esprit, ses idées sont mortes et ses efforts son éparpillés.

On peut dire, donc que cette situation ne forme ni une fatalité divine ou religieuse ni une obligation, c'est une situation acquise certainement. Elle démontre le degré du retard civilisationnel du musulman et aussi la carence des élites religieuses et politiques à trouver un remède final à cette situation.

Le mouvement réformiste n'a pas donner au musulman le coup de pouce ou le déclique nécessaire pour le liber de la situation de déclin en partant d'une stratégie de réforme ou d'un projet de société révolutionnaire fixant les objectifs avec les moyens, les efforts avec les bonnes intentions. Le musulman s'est révolté certes sur sa situation, mais hélas cette revolutions a perdu sa vocation et ses idées par défaut, le manque de soutien et d'orientation et de trop divaguer dans l'abstrait et de manque de réalisme.¹⁵

Résultats

- L'élite est vouée à jouer un rôle prépondérant dans la société, un rôle éclaircissant et guidant.

- Situation de l'élite. L'élite est bien chez elle! Elle est dans la rue. On peut constater que l'élite est paraissante, inactive, naïve des fois envers tout ce qui se passe dans la société.

¹³ Benaissa Rachid, *les grands thèmes de la civilisation chez Malek Bennabi*, Hachette Paris, 2006, p.66.

¹⁴ Benamra Abd Arrahmane, *Malek Bennabi, Mondialisme*, Dar -el hadhara.2004.p.44.

¹⁵ Actes de *Conférences et débats sur la pensée islamiques*, tome1, éditions ministère de L'Enseignement originel et des affaires religieuses, Bejaia, mars, 1974.p.84.

- Selon moi, l'élite a pour objectif ou rôle initiale; le changement dans la société; Elle doit avoir une attitude exacte envers les problématiques différentes: sociales, politiques, économiques et culturelles.

- L'élite doit avoir une position de leader cheap, une position meilleure qui lui permet d'être un partenaire principale dans la make-decision.

- La démocratie ne saurait être une reproduction de ce qui est entrepris par les autres selon leurs réalités et leur vécu, ni un quelconque produit destiné à être importé ou exporté. La démocratie est en réalité et tout une conviction et une culture.

- Le développement humain est l'un des sujets essentiels dans le changement politico-culturel dans le monde, et cela pour assurer et promouvoir la situation de l'homme dans tous ses aspects et ses dimensions.

- Le rôle de la culture dans la promotion de l'homme dans la société à travers l'orientation des idées, tel qu'il a été conçu et demandé par le penseur algérien Malek Bennabi.

- L'exemple (échantillon de développement) celui de Malek Bennabi est riche. IL est basé principalement sur la centralité de l'homme dans le processus du développement. La culture et l'éducation font de lui un échantillon d'avenir pour l'Algérie et tous les pays voulant prendre de lui un modèle à suivre.

Immanuel Kant's Philosophy of Mathematics in Terms of His Theory of Space and Time

Abstract

At the beginning of the modern age, mathematics had a great importance for the study of Nature. Galileo claimed that 'the book of nature was written in a kind of mathematical code, and that if we could only crack that code, we could uncover her ultimate secrets'. But, how can mathematics, consisting of necessary tautological truths that are infallible and non-informative, be regarded as the language of natural sciences, while the knowledge of natural sciences is informative, empirical and fallible? Or, is there another alternative: as Hume claimed, modern sciences only depend on empirical data deriving from our perceptions, rather than having the necessity of mathematics. Many philosophers have tried to find an adequate answer for the problem of the relationship between mathematical necessity and contingent perceptions, but the difficulty remained unsolved until Kant's construction of his original philosophy of the nature as well as the limits of human reason. The main purpose of this study is to show how Kant overcomes this difficulty by making use of the examples of Euclidean geometry and of arithmetic: there are synthetic a priori (a priori, universal, necessary, but at the same time informative) judgments, and indeed mathematical propositions are of this kind.

Key Terms

a priori, a posteriori, analytic, synthetic, synthetic a priori, mathematics, geometry, arithmetic, space, time and imagination.

Uzay ve Zaman Teorisi Açısından Immanuel Kant'ın Matematik Felsefesi

ÖZET

Modern çağın başlangıcında, matematik doğa çalışması için büyük bir öneme sahip olmuştur. Galileo 'doğa kitabının bir çeşit matematiksel kodla yazıldığını,

* Assoc. Prof. Dr., Department of Sociology, Faculty of Letters and Arts, Pamukkale University, Denizli, Turkey, e-mail: hyaldir@pau.edu.tr

** Assist. Prof. Dr., Department of Computer Engineering, Faculty of Engineering, Pamukkale University, Denizli, Turkey, e-mail: nguner@pau.edu.tr

bizim ancak bu kodu kırabilmemiz durumunda, onun nihai sınırlarını açığa çıkarabileceğimizi' iddia etmiştir. Ancak, doğal bilimlerin bilgisi bilgimizi genişleten, deneysel ve yanılabilir nitelikteyken, nasıl oluyor da kesin ve bilgimizi genişletmeyen zorunlu totolojik doğruları içeren matematik, doğal bilimlerin dili olabiliyor? Ya da, Hume'un iddia ettiği gibi farklı bir seçenek mi var: modern bilimler matematiğin zorunluluğuna sahip olmaktan çok, algılarımızdan türeyen deneysel bilgiye dayanırlar. Pek çok filozof rastlantısal algılar ve matematiksel zorunluluk arasındaki ilişki problemine yeterli cevaplar bulmaya çalıştılar, ancak zorluk Kant'ın kendi orijinal tabiat ve insan bilgisinin sınırları felsefesinin oluşumuna kadar çözülmeyen kaldı. Bu çalışmanın amacı Kant'ın aritmetik ve Euclid geometrisi örneklerini kullanarak bu problemin üstesinden nasıl geldiğini göstermektir: *synthetic a priori* (*a priori*, evrensel, zorunlu fakat aynı zamanda bilgimizi genişleten) yargılar vardır ve gerçekten matematiksel önermeler bu türdendir.

Anahtar Sözcükler

a priori, *a posteriori*, analitik, sentetik, sentetik *a priori*, matematik, geometri, aritmetik, uzay ve zaman, hayal gücü (muhayyile).

1 The Modern Background

By tradition, René Descartes, Gottfried Leibniz, Baruch Spinoza and Christian Wolff are on the one side classified as rationalists, whereas John Locke, George Berkeley and David Hume are on the opposite side named as empiricists. Despite this classification, so far as the ontological and epistemological questions concerning the nature of mathematics are concerned, they all appear to share more or less the same idea that mathematics is a theory concerned with our *ideas*, and that it is known *a priori*. To be sure, among them there are differences about the initial acquirement of these ideas. Rationalists like Descartes consider mathematical ideas as 'innate', implanted in the mind by an external force, that is, by God. Those ideas are so clear and distinct, if one establishes simple propositions out of them, one could never doubt their truth. In deductive reasoning the mathematician can use these propositions or premises, and thereby deduce further consequences which are again immune from any reasonable doubt. The rationalism of Leibniz divides human knowledge into two categories by arguing that: 'There are also two kinds of truth, those of reasoning and those of fact. Truths of reasoning are necessary and their opposite is impossible. Truths of fact are contingent and their opposite is possible. When a truth is necessary, its reason can be found by analysis, resolving it into more simple ideas and truths, until we come to those which are primary' (note. 33).¹ All true propositions of mathematics are considered as truths of reason, and their truths are justified on the basis of 'Principle of Contradiction'. According to this principle, it would simply be to contradict ourselves, once we call something a triangle, not to accept it to be a three-sided figure. For this reason, 'all triangles are three-sided' is a necessary truth of reason. On the basis of the definitional equivalence or identicalness of the terms 'triangle = three-sided figure', the proposition 'all triangles are three-sided' can be turned into the proposition 'all three-sided figures

¹ G. W. Leibniz, *The Monadology*, trans. Robert Lata (eBooks@Adelaide, 2010).

are three-sided'.² This means that propositions of mathematics are necessarily true in so far as they can be reduced to tautology via analysis.³

The empiricists such as Locke hold that all human knowledge is nothing more than 'the perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our Ideas'.⁴ Surely, this also applies to our mathematical knowledge. Mathematical truths are considered by him as general truths that can be acquired only by the mind's act of 'abstraction' on the relation of ideas acquired. So the truths of mathematics do not consist in what is directly perceived from observation and experiment (i.e. empirical data), but rather in the relationship between ideas.⁵ In the same way as Locke, Hume divides all the objects of human reason into two kinds, namely 'relations of ideas' and 'matters of fact'. Our knowledge of 'relations of ideas' constitute the science of mathematics (geometry, algebra, and arithmetic). Every affirmation made in this realm is intuitively or demonstrably certain. The mere operation of thought discovers the truth of mathematical propositions without depending on anything existing in the external world.⁶ Hume goes on to argue that 'Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of their truth, however great, of a like nature with foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction. *That the sun will not raise tomorrow* is no less intelligible a proposition and implies no more contradiction, than the affirmation, *that it will rise*'.⁷

The clear implication here is that any meaningful proposition must either designate some kind of relationship between ideas, or represent an acknowledged fact. Although the propositions of the first kind are *necessarily* true or false due to the meanings of their terms, propositions of the second kind are only *contingently* true. This distinction is usually named to be 'Hume's Fork'. Propositions, which are not obtained through the mere operation of thought on relationship between ideas and through sense impressions, cannot be placed on either side of this category. They must therefore be rejected as meaningless. Propositions of this kind are those of metaphysics and theology. The idea that every meaningless idea must be thrown into flames is well expressed by Hume at the end of the *Enquiry* as follows: 'If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any*

² J. Cottingham, *Rationalism* (Granada Publishing, 1984), 59.

³ Leibniz, *The Monadology*, trans. R. Latte, note 35.

⁴ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 525.

⁵ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, 643.

⁶ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), Section IV, Part I, 18.

⁷ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Section IV, Part I, 18.

experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion'.⁸

In his *Critique of Pure Reason* of 1781, Immanuel Kant (1724-1804) tried to find a clear resolution of the clash between rationalist orthodoxy and the empiricist scepticism of Hume regarding causal necessity and *a priori* knowledge by reconsidering the relationship between mathematical necessity and contingent perceptions. In the preface to the first edition of the *Critique*, Kant remarks that metaphysics is an area of enquiry that has been much denigrated by some of his modern predecessors: 'Time was when metaphysics was entitled the Queen of all the sciences; and if the will be taken for the deed, the preeminent importance of her accepted tasks gives her every right to this title of honour. Now, however, the changed fashion of the time brings her only scorn; a matron outcast and forsaken, she mourns like Hecuba' (CPR AVIII). In his highly original account of knowledge, this philosopher intends to avoid falling into scepticism (exemplified by Hume) as well as dogmatism which represents the belief in unquestioned metaphysical principles. His project surely involves the idea that metaphysics is possible, and it has to be composed of *synthetic a priori* judgements. As an area of enquiry, metaphysics shows us how to formulate or originate true judgements on experience. Metaphysics is possible because the metaphysical condition of our minds gives rise to the existence of our knowledge of experience. In the formation of our knowledge, Kant does not deny the role of experience. But its role is limited: 'There can be no doubt that all our knowledge begins with experience. But though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience' (CPR B1). Our knowledge indeed begins with the experience, but this does not mean that experience is the *only* source of all knowledge. Categories (or forms) of understanding (i.e. *a priori* notions) are presupposed by experience. Besides, space and time, called *forms* of intuition, are pre-condition of our having any experience. The truths of mathematics are assigned by him a special status intermediate between the empirical and the purely logical. Within his epistemological framework, Kant attempts to give an adequate answer to the problem of the application of mathematics to the natural sciences by insisting that mathematical judgements are not analytic as held by tradition. Rather he believed that the truths of mathematics are not only known *a priori* but also *synthetic*. In order to get a clear understanding of the theory, let us begin the examination with the four fundamental concepts, namely *a priori*, *a posteriori*, *analytic*, and *synthetic*.

2 The *a priori* and a *posteriori* Distinction

In the history of western thought, many philosophers either empiricist or rationalist generally held the view that there are two kinds of knowledge which come from different sources. Accordingly, it was generally believed that there are two kinds of propositions, namely *a priori* propositions and a *posteriori* propositions. This distinction actually goes back to Aristotle. Kant also believes in this traditional

⁸ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Section XII, Part III, 120.

differentiation of human knowledge. He gives the definition of *a priori* knowledge in the expected manner to be the knowledge that is 'independent of experience' as follows: 'Such knowledge is entitled *a priori*, and distinguished from the *empirical*, which has its sources *a posteriori*, that is, in experience' (CPR B2/A2). Earlier philosophers like Leibniz usually argued that all *a priori* truths, in particular all mathematical truths, are analytic. In a word, the universality and necessity of *a priori* truths emerges merely from the fact that they are tautologies. And the truth of those propositions can only be determined or justified by reason alone via the analysis of the concepts involved. So, by the term *a priori* (Lat. *from before*), it is meant that 'something can be known *a priori* to be true (or false), if it can be known before, or independently of, sense-experience of the fact in question'.⁹ Alternatively, by the term *a posteriori* (Lat. *from after*), it is meant that 'something can be known *a posteriori* if it can be known on the basis of, after, sense-experience of the fact'.¹⁰ Propositions like 'all physical objects are under the influence of gravity' or 'all bachelors are American' or 'the dog is sitting on the sofa' are known to be true (or false) *a posteriori*, provided that one appeals to observation or sense experience of the fact in question. On the other hand, a metaphysical proposition like 'God exists', a mathematical proposition like '7+5=12', or a proposition like 'all bachelors are unmarried' is known to be true (or false) *a priori* on the basis of the definitional equivalence or identicalness of the concepts involved. One does not need to appeal to observation or experiment of the matter of fact to determine their truth. In this case, whatever is known as *a priori* knowledge is a conceptual, analytical or logical truth. Sometimes the terms '*a priori* truths' and 'truths of reason' are used alternatively like the phrases '*a priori* reasoning' and 'pure reason'.

However, differing from the traditional view Kant argues that not all *a priori* truths are simply analytic or conceptual. In this connection he states: 'Knowledge *a priori* is either *pure* or *impure*. Pure knowledge *a priori* is that with which no empirical element is mixed up. For example, 'the proposition, 'every alteration has its cause', while an *a priori* proposition, is not a pure proposition, because alteration is a concept which can be derived only from experience' (CPR B3).

As a matter of fact, the notions of 'necessity', 'analyticity' and 'a priority' were not clearly distinguished before the publication of Kant's first *Critique*. In his discussion of *synthetic a priori* truths, Kant makes a clear distinction between the notion of *analytic* and that of *a priori*. This philosopher is convinced that human beings have an important class of truths which can be known *a priori* but not by means of analysis. In other words, there are some synthetic truths which can also be known *a priori*. Every truth known *a priori* is a universal truth in the grounds that it has both necessity and universality. An *a posteriori* judgement or knowledge deals with contingent truths, but *a priori* judgements are concerned with truths both necessary and universal. In this regard, Kant states that 'Necessity and strict universality are thus sure criteria of *a priori* knowledge, and are inseparable from one another' (CPR B4).¹¹ This suggests that there are two certain criteria by means of which one is able to separate an *a priori* knowledge from the empirical one:

⁹ R. M. Martin, *The Philosopher's Dictionary* (Broadview Press, 2003), 29.

¹⁰ R. M. Martin, *The Philosopher's Dictionary*, 29.

¹¹ Peter Sedgwick, *Descartes to Derrida*, (Blackwell, 2001), 27.

First, then, if we have a proposition which in being thought is thought as *necessary*, it as an *a priori* judgement; and if, besides, it is not derived from any proposition except one which also has the validity of a necessary judgement, it is an absolutely *a priori* judgement. Secondly, experience never confers on its judgements true or strict, but only assumed and comparative *universality*, through induction. We can properly only say, therefore, that, so far as we have hitherto observed, there is no exception to this or that rule. If, then, a judgement is thought with strict universality, that is, in such a manner that no exception is allowed as possible, it is not derived from experience, but is valid absolutely *a priori* (CPR B4).

It is clear that the popular understanding of the distinction between *a priori* knowledge and *a posteriori* knowledge as a distinction between empirical and non-empirical emerges from Kant's ideas in his first *Critique*. *A priori* knowledge signifies a kind of knowledge or justification that does not require the existence of evidence from sensory experience. In contrast with *a priori* knowledge, *a posteriori* knowledge refers to a kind of knowledge or justification that requires the existence of evidence from sensory experience. The truth of an *a posteriori* judgement can be known or justified by appealing to the existence of evidence from sensory experience. Similarly, *a posteriori* concepts can only be known or understood by reference to sensory experience. Thus, knowledge which is empirical or based on experience is considered to be *a posteriori* knowledge as distinct from the *a priori* or non-empirical. An *a posteriori* judgement can be based on either ordinary observation, and thereby deal with common contingent truths like 'the dog is running in the park', or it can be based on scientific observation, and thereby concerns itself with contingent truths like under normal conditions of temperature and pressure, 'water boils at 100 Celsius'. So, the truths of ordinary perceptual experience and the natural sciences provide examples of *a posteriori* truths, whereas the truths of logic and mathematics provide examples of *a priori* truths.

Despite the fact that the account of knowledge based on direct mental apprehension and sensory experience is found in the writings of Descartes, Leibniz and Hume, the modern apprehension of the separation of *a priori* from *a posteriori* to be the separation of empirical from the non-empirical basically has its source in Kant's work in his first *Critique*. *A posteriori* knowledge is empirical, based on the *content* of experience, but *a priori* knowledge is transcendental, or concerned with the *forms* of all possible experience. According to Kant, the concept of *a priori* knowledge is neither identical with that of what is logically, metaphysically or necessarily true, nor with that of what is analytically true. The epistemological distinction between *a priori* and *a posteriori* is considered to be different from the logical and semantical distinction. The logical or metaphysical distinction qualifies truths as necessary and contingent, while the semantical distinction characterizes truths as analytic and synthetic. For Kant, the epistemological qualification of what is *a priori* consists only in *a priori* 'modes of knowledge' that human minds possess. The empiricists had claimed that *a priori* knowledge is dependent on the content of experience, whereas, on the other hand, the rationalists believed that *a priori* knowledge is immune from the mixture of any empirical content whatsoever. Differing from his predecessors, Kant originally claimed that *a priori* notions deriving from certain categories are necessary preconditions of our ability to experience the world. These *a priori* concepts are essential for the objective

validity of our subjective knowledge. They are 'transcendental' that is, non-empirical, or pure, and therefore do not have their source in experience. They are 'necessary conditions' which are present in us to be constituent parts of our mind. All 'necessary conditions' or the concepts of the understanding are derived from categories. These categories of the understanding such as the category of substance, the category of causality, or the category of necessity are considered by Kant to be *a priori* notions. By means of them, the human mind imposes certain kinds of necessity and objectivity upon the acquired subjective sensory data or experience. In this connection, Kant states:

The objective validity of the categories as *a priori* concepts rests, therefore, on the fact that, so far as the form of thought is concerned, through them alone does experience become possible. They relate of necessity and *a priori* to objects of experience, for the reason that only by means of them can any object whatsoever of experience be thought (CPR B126).

3 Analytic and Synthetic Judgements

In addition to the *a priori* and *a posteriori* distinction, Kant makes another distinction of his own between judgements, as analytic and synthetic.¹² Let us now turn our attention to this division so as to get a better understanding concerning human knowledge, in particular *synthetic a priori* knowledge. Analytic judgements are judgements which only take us into the realm of tautologies and therefore they are non-informative about the world. Analytic judgements such as 'all bachelors are unmarried' or 'all triangles are three sided' are judgements in which the concept of the predicate is already contained within the concept of the subject. So, the concept of being 'unmarried' is contained within the concept of being a 'bachelor'. The definition of a 'bachelor' (an unmarried person) already contains the predicate 'unmarried'. Similarly, the concept of being 'three-sided' is contained within the concept of being a 'triangle'. The definition of a triangle (a three-sided figure) already contains the predicate 'three-sided'. That being the case, these kinds of judgements are true analytically. On the other hand, synthetic judgements are judgements where, as Kant puts it, the concept of the predicate is not contained in the concept of the subject, but rather is added to it in a manner that expands human knowledge. A synthetic judgement provides us substantive information about the real world, and therefore takes us beyond the realm of tautologies. Synthetic judgements such as 'bodies are heavy' or 'all bachelors are American' are judgements in which the property of 'heavy' or 'American' are not contained in the concept of being a 'body' or a 'bachelor'. In regard to analytic and synthetic judgements Kant writes:

If I say, for instance, 'All bodies are extended,' this is an analytical judgement. For I do not require to go beyond the concept which I connect with body in order to find extension as bound up with it. To meet with this predicate, I have merely to analyse the concept, that is, to become conscious to myself of the manifold which I always think in that concept. The judgement is therefore analytic. But when I say, 'All bodies are heavy' the predicate is something quite different from

¹² Peter Sedgwick, *Descartes to Derrida*, 27-28.

anything that I think in the mere concept of body in general; and the addition of such a predicate therefore yields a synthetic judgement' (CPR B11).

Before Kant, the empiricist theory of knowledge clearly consisted in this pair of distinctions. It was held by the empiricist that all *a priori* and necessary truths are analytic, in Hume's terms 'relations between ideas'. Analytic judgements were *a priori* in the sense that they are independent of any particular experience. A pure analysis of the concept involved enables one to form such claims. In this sense, analytic judgements, that is to say, *a priori* truths are always universal and necessary by reason of their being tautologies. Thus, they are true under all circumstances. In Leibniz's word, a necessary truth is true in all possible worlds. Alternatively, it was also held by the empiricist that all synthetic truths are attained *a posteriori* (via observation or experiment). Such synthetic truths or propositions give us real information about the world, and for this reason they are always informative. Unlike analytic truths, they do not have the attribute of necessity. They are at all times utterly contingent in so far as they are made true by empirical facts given certain circumstances. A contingent truth is one that is true, but could be false at any given moment.

Notwithstanding, Kant makes a momentous breakaway from the empiricist position when he claims that not all *a priori* judgements are analytic: there are *a priori* truths which are synthetic rather than analytic. He calls them to be *synthetic a priori* judgements. Indeed, he believes that there are genuine *synthetic a priori* judgements or propositions which provide real information about the world in which we live. Despite this qualification, their truth is still *a priori*, universal and necessary. Mathematical propositions (i.e. the truths of geometry and arithmetic) are *synthetic a priori*. In fact, the philosopher's main problem in the first *Critique* was to answer to the question 'How are *synthetic a priori* judgments possible'. Now it is high time to turn our attention to the nature and possibility of *synthetic a priori* judgments, especially in mathematics.

4 The nature of *synthetic a priori* judgments

First of all, let us consider the nature of a *synthetic a priori* judgment.¹³ After combining the *a priori-a posteriori* distinction with the *analytic-synthetic* distinction, Kant points out four possible kinds of judgment:¹ *analytic a priori*: all analytic judgments are *a priori* owing to the fact that they are necessarily true. And the necessity always requires apriority.² *Analytic a posteriori*: Kant rules out for obvious reasons the possibility of this kind of judgement.

On the other hand, synthetic judgments can be either *a priori* or *a posteriori*:³ *synthetic a priori*: these sorts of judgments are neither empirical nor contingent judgments. Particularly, knowledge in mathematics, science and metaphysics is dependent upon *synthetic a priori* judgements. Judgements or propositions of this kind are informative. In other words, they provide us real information about the world, but their truths are nonetheless *a priori*, universal and necessary⁴ *synthetic a posteriori*:

¹³ For a discussion of Kant's account of the *synthetic a priori*, see Greg Restall, 'A Priori Truths', in *Central Issues of Philosophy*, ed. John Shand (Wiley-Blackwell, 2009), 40-42.

judgments of this kind are empirical and thus contingent judgments. Their degree of generality may vary widely.

According to Kant, there are *synthetic a priori* judgements, that is, judgements that are independent of experience but whose truth cannot be determined just by analyzing the terms. Particularly, knowledge in mathematics, science and metaphysics has to be composed of *synthetic a priori* judgements. So, in his first *Critique* he needs to show that there are *synthetic a priori* judgements and to explain how we can know whether they are true. For his purpose here, Kant argues that mathematical propositions are of this kind. In his view, *synthetic a priori* judgments or propositions have three important characteristics, namely *a priori*, syntheticity, and intuition-based. First of all, a *synthetic a priori* judgment is *a priori* on the grounds that its meaning and truth is not established by sensory impressions. And whatever is *a priori*, it is also necessarily true. Secondly, a *synthetic a priori* judgment is not analytic but rather synthetic owing to the fact that concepts involved alone do not determine its truth. And therefore its denial is not logically inconsistent. Thirdly, the meaning and truth of *synthetic a priori* judgments is based on pure or *a priori* intuitions. ‘Space’ and ‘time’ are considered to be ‘pure forms of sensibility’, or ‘pure intuitions’, that is to say, they are the conditions under which we intuit or sense particular objects.¹⁴ Space and time are not independent of the human mind, therefore they are ‘nothing’ without the existence of the mind. Kant writes: ‘Time is therefore a purely subjective condition of our (human) intuition (which is always sensible, that is, so far as we are affected by objects), and in itself, apart from the subject [mind], is nothing’ (CPR A35). Only sensate beings have space and time. Objects which are given in the forms of sensibility (i.e. space and time) always have an absolute connection with the human mind. So, space and time are forms of human sensibility. As discursive finite cognizant, human beings can directly access the world of individual empirical objects and facts under the conditions of space and time. The meaning and truth of *synthetic a posteriori* judgments depends only on *empirical intuitions*. But, on the other hand, the meaning and truth of ‘*synthetic a priori*’ judgments is dependent on *pure intuitions*, that is to say, *a priori* representations of space and time, instead of simply depending on *empirical intuitions*. Kant says: ‘For since only by means of such pure forms of sensibility can an object appear to us, and so be an object of empirical intuition, space and time are pure intuitions which contain *a priori* the condition of the possibility of objects as appearances, and the synthesis which takes place in them has objective validity’ (CPR A89/B122). *A priori* representations of space and time constitute indispensable foundations not only for the possibility of human experience but also for the objective validity of subjective human knowledge. In an evaluation of Kant’s doctrine of the *synthetic a priori*, one distinguished commentator expresses his view as follows:

Just as the actual, experienced world of individual empirical objects and facts—directly accessible only through empirical intuition—is the fundamental ground of the truth of *synthetic a posteriori* propositions, so in turn the total class of objectively humanly experienceable worlds—directly accessible only through pure intuition and indirectly accessible through the objectively valid schematized

¹⁴ Michael Dummett, ‘The Philosophy of Mathematics’, in *Philosophy 2, Further Through the Subject*, ed. A. C. Grayling (Oxford: Oxford University Press, 1998), 127.

pure concepts of the understanding under the original synthetic unity of apperception—is the fundamental ground of *synthetic a priori* propositions.¹⁵

Hanna goes on to argue that *synthetic a priori* judgments are true in all and only the humanly experienceable possible worlds, and otherwise their truth value is meaningless, whereas analytic judgments, as logical truths, are true in all logically possible worlds (i.e. non-phenomenal worlds):

This entire class of experienceable worlds functions as the global truth-maker for every *synthetic a priori* proposition. Analytic propositions are true in every logically and conceptually possible world without qualification. By contrast, a proposition is *synthetic a priori* if and only if it is true in all and only the humanly experienceable worlds—or, otherwise put, for all and only objects of experiential cognition. Thus *synthetic a priori* necessity is a strong modality that is essentially restricted by the sensory constitution of creatures minded like us. It is necessity for humans and not for gods.¹⁶

It is clear that the nature of semantic content of *synthetic a priori* judgments is different from that of analytic judgements. The subject matter of an analytic judgement is conceptual or abstract. They are also named ‘concept-based truths’. Judgements of this kind do not provide us with information concerning the nature of physical objects, but rather inform us about the relations between concepts or the nature of abstract entities. Therefore, the truth of an analytic judgement consists in the meaning of the concepts involved as well as in some process of logical analysis. However, *synthetic a priori* judgments are intuition-based truths which are established on *pure intuitions*, namely *a priori* representations of space and time. They supply information about the nature of physical objects but their truth is nevertheless necessary, universal and *a priori*.

In respect to their modality, both *synthetic a priori* judgments and analytic judgements appear to be different from one another. Although analytic judgements are true in all logically possible worlds, *synthetic a priori* judgments are only true in all and only humanly experienceable worlds. The truth value of *synthetic a priori* judgments is meaningless without the presence of humanly experienceable worlds. In another of his writing, Hanna nicely and more clearly explains this point: ‘According to Kant *synthetic a priori* propositions are necessary, but unlike analytic propositions they are not absolutely necessary or true in every logically possible world. Rather they restrictedly necessary. This is to say that they are true in all and only the humanly experienceable worlds; in worlds that are not experienceable, they are objectively invalid or truth-valueless’¹⁷ It appears that, roughly speaking, *synthetic a priori* judgments are *necessary truths* which are intimately related with human beings as sensate creatures:

¹⁵ Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 244.

¹⁶ R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, 245.

¹⁷ R. Hanna, ‘Mathematics for Humans: Kant’s Philosophy of Arithmetic Revisited’, *European Journal of Philosophy*, 10 (2002), 331.

‘Since *synthetic a priori* propositions are world directed, and also necessarily constrained by the conditions of human sensibility, they are meaningful and true just in so far as they apply to all and only the objects of possible and actual human sense experience. And the strict guarantee of that application is yielded directly by the Objects-Conform-to-Mind Thesis’.¹⁸

5 The *synthetic a priori* nature of mathematical truths

In Kant's day and long afterwards, mathematics was described as the science of space and that of quantity. And on that account, it was separated into geometry and arithmetic. Geometry is considered to be the mathematical study of shapes, figures, and positions in space. Pretty much all mathematicians and philosophers have agreed that geometry is not about the empirical world. The geometrical ideas such as line, circle, triangle and square are not realised in the physical world at all. Indeed, according to Plato, for example, mathematics, including geometry and arithmetic, is not about this world under any circumstances. Mathematical ideas are envisaged by him to be a separate and eternal realm of metaphysical objects, and thereby they are abstract, have no spatiotemporal or causal properties, and eternal and unchanging in nature. For this reason, mathematics is nothing more than a theory of definite abstract metaphysical objects, which neither exist by depending on any kind of human thought or mind, nor on anything perceptible or perceptible objects. In this understanding, mathematics is wholly *a priori* on the grounds that our knowledge of mathematical objects is in no way dependent on perceptual experience of physical objects. Mathematical knowledge is certain and indubitable, and it is gained by proof which is expected to be immune any reasonable doubt. In mathematics, the proof must have its unproved starting points. In particular, Plato put forth a special effort for the idea of ‘proof’ and doubted whether these starting points can be known with certainty. His insistence on accurate definitions and clear hypotheses provided the groundwork of Euclid's mathematical system.¹⁹ Through the ascent of reason, one can assess the eternal realm of metaphysical objects. By turning ones back on sense perception and the visible world, one is able to discover the true knowledge (or the mathematical knowledge) that is already hidden within him before his birth into this world.

Along with Plato, Descartes also considers mathematics to be an *a priori* science. But, as distinct from Plato, mathematics is seen by him as a theory of certain mental objects or ideas which ‘have their own true and immutable natures’. Let us take Descartes' favourite example of the idea of a triangle to see how he discusses the certainty and indubitability of mathematical knowledge:

I find within me countless ideas of things which even though they may not exist anywhere outside me still cannot be called nothing; for although in a sense they can be thought of at will, they are not my invention but have their own true and immutable natures. When, for example, I imagine a triangle, even if perhaps no such figure exists, or has ever existed, anywhere outside my thought, there is still

¹⁸ R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, 28.

¹⁹ David Bostock, *Philosophy of Mathematics* (Wiley-Blackwell,2009), 1-6, 37.

a determinate nature, or essence, or form of the triangle which is immutable and eternal, and not invented by me or dependent on my mind. This is clear from the fact that various properties can be demonstrated of the triangle, for example that its three angles equal two right angles, that its greatest side subtends its greatest angle, and the like; and since these properties are ones which I now clearly recognize whether I want to or not, even if I never thought of them at all when I previously imagined the triangle, it follows that they cannot have been invented by me.²⁰

In Descartes, there seems to be a close relationship between innate ideas and the discovery of eternal truths. In a letter to Mersenne, Descartes claims that ‘the mathematical truths which you call eternal have been laid down by God’ and, a bit onwards, that ‘they are all inborn in our minds’.²¹ All mathematical truths or objects can only exist in the human mind and their existence is not dependent on the perceptible ideas or anything else that is physical. This being the case, our perceptual experience and the existence of a physical world do not have any value for our knowledge of these eternal objects or truths. The idea here is that our knowledge of mathematics is totally a *priori*, that is, independent of any perceptual experience. Descartes too regards mathematical knowledge to be absolutely certain and indubitable knowledge, which is acquired by proof that consists in unproved starting points (clear and distinct ideas) known with absolute certainty by the intuition of the mind. According to the Cartesian intuitionism, true knowledge, including mathematics, is actually based on intuition of ‘simple natures’ or essences. The *simplicity* of the starting-points in mathematics enables one to ‘intuit’ the truths in question.²² Cartesian theory of clear and distinct ideas is particularly designed to give an account of how our basic starting points can be known with certainty, and hence certain and indubitable mathematical knowledge is possible. In this regard, a well-known commentator on the Cartesian philosophy states:

Just as with ‘intuition’, then, the crucial point about a ‘clear and distinct perception’ is the absolute simplicity of its content. A clear and distinct perception is self-evident because it is straightforwardly accessible to my ‘mind’s eye’, and does not contain any extraneous implications which take me beyond that of which I am directly aware. Thus in the case of a simple mathematical proposition such as ‘two and two make four’, if I focus on the content of this proposition, I have right there, in front of my mind, all I need to be sure that the proposition is true.²³

Plato and Descartes are just two examples from among many philosophers who believed that mathematics, that is to say, geometry and arithmetic are indeed not about the empirical world. Mathematical ideas or objects do not exist in the physical world. But, do not we get these mathematical ideas or objects, such as lines, circles, triangles,

²⁰ R. Descartes, Fifth Meditation (AT VII64: CSM II 44-5).

²¹ R. Descartes, *Letter to Mersenne*, 15 April 1630 (AT I 145-6: CSM III 23).

²² Descartes writes: ‘By ‘intuition’ I do not mean the fluctuating testimony of the senses or the deceptive judgement of the imagination as it botches things together, but the conception of a clear and attentive mind which is so easy and distinct that there can be no room for doubt about what we are understanding. Alternatively, and this comes to the same thing, intuition is the indubitable conception of a clear and attentive mind which proceeds solely from the light of reason’ (AT X. 368; CSM I. 14).

²³ J. Cottingham, *The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 35.

and numbers from sense experience? Perhaps, the answer of a psychologist to this question might be positive. He might argue that being out in the world of experience is required for us to get these ideas. One is unable to get the idea of a circle without looking at, for example, the moon or the sun, or the idea of straight line without looking at, for instance, a tree growing straight up. But, although such an idea might give an account of how human beings developed these ideas, the ideas themselves, according to Kant, are independent of any particular experience. In Kantian vision, the matter is not whether one is born with a concept of triangle or whether one develops this concept in the course of his lifetime. He points to the fact that as sensuous beings we have two sources of knowledge, namely time and space, 'from which bodies of *a priori* synthetic knowledge can be derived (Pure mathematics is brilliant example of such knowledge, especially as regards space and its relations)' (CPR B55/A39).

For Kant, mathematical ideas themselves are not dependent of any particular experience, and the truths about these ideas cannot be determined by sense experience. Moreover, first of all, mathematics is general, that is, it is the 'form' into which all experience must fit. At this point, let us consider geometry as one of fundamental branches of mathematics. It is also general, and the judgements of geometry are *a priori*. The nature or form of the triangle is immutable and independent of any particular experience. If we prove or demonstrate various properties of the triangle, for example that its three angles equal two right angles, that its greatest side subtends its greatest angle, and the like, they are true for all triangles, whether one drawn in the diagram on a blackboard or on a computer screen.

Kant insists on the idea that judgements of geometry are *a priori*. But at this point one question arises: 'Are the judgements of geometry analytic or synthetic?' An analytic judgement is claimed to be the one whose truth can be determined just by analysing the terms involved. In other words, an analytic statement or judgement is considered to be *a priori* on the ground that the truth of that statement depends only on the definition of the concepts contained, so any reference to the evidence of experience or observation is omitted for the justification of its truth as totally unnecessary. In contrast, a synthetic judgement is one whose truth can solely be determined by means of something outside its terms. It is rather made or known on the ground of experience or observation via the senses. At first sight, judgements of geometry appear to be analytic. This is because studying geometry seems to begin with definitions. In the course of a proof, by using definitions, the terms are analysed. Let us here remember the philosophy of logical positivism. It is ultimately dependent upon a sharp distinction between analytic and synthetic as well as upon the thesis that all *a priori* propositions must be analytic. The mathematical terms such as number, addition and so on can be defined in purely logical terms. This being the case, one can deduce mathematical theorems from completely logical axioms. For this philosophy, mathematics actually was nothing more than the extension of logic. The truths of arithmetic and geometry are simply comprehensive tautologies. One of the major theoretician of logical positivism, namely Bertrand Russell (1872-1970) strongly contended that mathematical reasoning, that is to say, arithmetical or geometrical reasoning, is purely logical in so far as it proceeds analytically in accordance with concepts. However, Kant makes a crucial departure from such views when he claims that there are genuine *synthetic a priori* judgements or propositions which are informative about the world despite the fact that their truths are still *a priori*, universal and necessary. Indeed, mathematical knowledge is of this kind.

Thus, for Kant, mathematical reasoning, that is, arithmetical and geometrical reasoning cannot proceed analytically or purely logically, but rather necessitates the activity of construction in pure intuition.

While lecturing on mathematics, Kant was well-trained in Euclidean geometry and reasoning, and drew a deep inspiration from it. Due to his method of reasoning, Euclid has been considered as the founder of the axiomatic deductive method. In order to reach to desired conclusion, in the proof every step must be justified by appealing to common notions, postulates or previously proved propositions. In connection with Euclidean reasoning style, Lisa Shabel writes: '(T)he diagrams *enable* the reasoning of the demonstration by warranting deductive inference. Crucial steps in common Euclidean derivations are taken by virtue of observations made on the bases of a diagram'.²⁴ It appears that mathematics develops proofs and discoveries by taking into consideration previously proved propositions, postulates or common notions. Although the diagrams are not essential for proving geometrical theorems, the diagrammatic or schematic reasoning is indispensable in the mathematical reasoning-process, and also in justification. According to Shabel, Euclidean reasoning through diagrams 'provides an interpretive model for the function of a transcendental schema'.²⁵

Let us here, for instance, consider Euclid's very first proposition (I, 1): 'On a given finite straight line to construct an equilateral triangle'.²⁶ Here Euclid shows us how to construct an equilateral triangle on the specified straight line AB. The proof runs in the following manner: draw a circle (BCD) with centre A and radius AB, and then again draw another circle (ACE) with centre B and radius BA. The point of intersection of these circles will be, say, the point of C. Now, draw line AC and line BC. By construction (by using the definition of a circle (Def.15) and common notion (1), it follows that ABC is the equilateral triangle because $AC=AB=BC$.²⁷

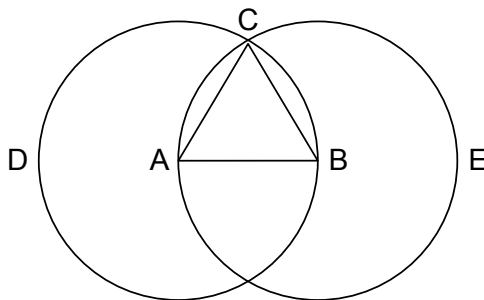


Figure 1.
Euclid and the equilateral triangle.

²⁴ L. Shabel, *Mathematics in Kant's Critical Philosophy* (Routledge, 2003a), 38.

²⁵ L. Shabel, *Mathematics in Kant's Critical Philosophy*, 109.

²⁶ Euclid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements Translated from the Text of Heiberg*, with introduction and commentary by T. L. Heath, 241.

²⁷ See also, M. Friedman, 'Kant's Theory of Geometry', *The Philosophical Review*, Vol. 94, No.4 (Oct. 1985), 461-462.

But one wonders how we can know that the existence of a point C where the two circles intersect actually follow from the postulates. The modern objector argues that Euclid has neither proved that there is a point C, nor shown that the two circles intersect. Thus, Euclid is not right in claiming the existence of C while not taking into consideration 'the continuity axiom' in his list of Postulates and Common notions. Accordingly, Euclid's proof has been found defective and from his axioms one cannot infer there is a point C. This is because, Euclid's *Elements* has not got axioms of motion, congruence (except for one), order and continuity. Despite this, he uses both motion and continuity in the proofs. Whatever the logical deficiencies in the structure of Euclid's *Elements* may be, for the purpose of our study let's leave this matter aside.

Despite the fact that Euclid's method in *Elements* is deductive and there is some analytic reasoning in geometry as appeared in the above example, for Kant, the judgements of geometry, that is, the proved propositions are synthetic. How one can know the existence of a point C where the two circles intersect? In this connection, David Bostock explicitly states: 'All that one can say is that this is entirely obvious when one constructs a diagram as Euclid says, i.e. we *cannot imagine* this diagram without imagining a point of intersection. But this is a matter of what we can imagine, not a matter of what follows logically from Euclid's axioms.'²⁸ Accordingly, it is clear that we make such constructions in space, that is to say, our spatial intuitions enable us to make geometrical constructions like an equilateral triangle. The geometrical reasoning requires the concept of *space*. It would be better to say that the activity of *a priori* spatial reasoning necessitates our spatial intuition. Instructions and diagrams held in geometry make it possible for us to engage in an activity of spatial reasoning through spatial intuition. For Kant, geometry is the subject field which concerns itself with 'concrete, but non-empirical concepts by reference to visualizable intuitions',²⁹ as distinct from other abstract fields such as philosophy. The nature of mathematical or geometrical proof is distinct from other kinds of deductive argumentation, e. g. a philosophical argument. Although philosophy and mathematics, in particular geometry, each seems to be an *a priori* inquiry, so far as their methods and the absolute character of their results are concerned, they are quite different. In this regard, Kant states:

Suppose a philosopher be given the concept of a triangle and he be left to find out, in his own way, what relation the sum of its angles bears to a right angle. He has nothing but the concept of a figure enclosed by three straight lines, and possessing three angles. However long he meditates on this concept, he will never produce anything new. He can analyse and clarify the concept of a straight line or of an angle or of the number of three, but he can never arrive at any properties not already contained in these concepts. Now let the geometrician take up these questions. He at once begins by construction a triangle. Since he knows that the sum of two right angles is exactly equal to the sum of all the adjacent angles which can be constructed from a single point on a straight line, he prolongs one side of his triangle and obtains two adjacent angles, which together are equal to two right angles. He then divides the external angle by drawing a line parallel to

²⁸ D. Bostock, *Philosophy of Mathematics*, 58.

²⁹ Timothy Gowers (ed.), *The Princeton Companion to Mathematics* (Princeton University Press, 2008), 136.

the opposite side of the triangle, and observes that he has thus obtained an external adjacent angle which is equal to an internal angle – and so on. In this fashion, through a chain of inferences guided throughout by intuition, he arrives at a fully evident and universally valid solution of the problem (CPR A716/B744-A717/B745).

In geometry or geometrical proof, the use of diagrams and the function that they have make it different from other kinds of *a priori* inquiry like philosophy which also makes use of deductive argumentation. The diagrams offered in geometry refer not only to a method for abstract reasoning, but also to an intuition, that is, giving concrete form to an abstract mathematical concept or idea by locating or apprehending it in space and time.³⁰ Kant states ‘I entitle a magnitude extensive when the representation of the parts makes possible, and therefore necessarily precedes, the representation of the whole. I cannot represent to myself a line, however small, without drawing it in thought, that is, generating from a point all its parts one after another (CPR B203/A163). Throughout the *Elements* Euclid used diagrams and therefore he was a main example of the use of diagrammatic reasoning in geometry. Kant actually tries to provide an epistemological account and base for Euclid’s diagrammatic reasoning by offering the idea of schematic construction in pure intuition in regard to mathematical proofs in particular or mathematical thinking in general. For Kant, diagrams are actually visualizable intuitions in the mind of the perceiver. ‘The schema is in itself always a product of imagination’ (CPR A140). The philosopher continues to argue that ‘Indeed it is schemata, not images of objects, which underlie our pure sensible concepts. No image could ever be adequate to the concept of a triangle in general. It would never attain that universality of the concept which renders it valid of all triangles, whether right-angled, obtuse-angled, or acute-angled; it would always be limited to a part only of this sphere. The schema of the triangle can exist nowhere but in thought. It is a rule of synthesis of the imagination, in respect to pure figures in space’ (CPR B180/A141). Geometrical reasoning necessitates the construction of geometrical figures in our faculty of imagination. That is why geometry is neither a pure empirical science, nor a tautological discipline like deductive logic that is immune from any empirical content. Although a geometrical proof is held tightly by logic or deductive reasoning, it is not simply a logical analysis of the terms used, as indeed envisaged by the logical positivists. Geometry or a geometrical proof involves *synthetic a priori* judgements based on pure or *a priori* intuition (i.e. space as well as time), rather than on the interrelations of pure logical concepts. Besides, it has also *synthetic a priori* reasoning. But, like analytic truths, discoveries of *synthetic a priori* reasoning are equally certain and necessary.

Having made a clear contrast between the reasoning used in mathematics and that of other fields like metaphysics or philosophy in the section named ‘The Discipline of Pure Reason in the Sphere of Dogmatism’³¹, Kant makes it clear that mathematical

³⁰ Leo Corry, ‘The Development of the Idea of Proof’, in *The Princeton Companion to Mathematics*, ed. Timothy Gowers (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), 137.

³¹ In this regard, the philosopher states that ‘*Philosophical* knowledge is the *knowledge gained by reason from concepts*; mathematical knowledge is the knowledge gained by reason from the *construction* of concepts. To *construct* a concept means to exhibit *a priori* the intuition

reasoning has a greater power when compared with the others by reason of its employment of 'intuition'. Here a special emphasis is particularly placed on geometry. In the part called the 'Transcendental Aesthetic', the concept of 'space' is identified with 'an *a priori* intuition' (CPR A24). An *a priori* intuition is not an empirical thing, but rather it is something that is found 'at the root of all our conceptions of space'. With regard to the matter, Kant states: '[G]eometrical propositions, that, for instance, in a triangle two sides together are greater than the third, can never be derived from the general concepts of line and triangle, but only from intuition, and this indeed *a priori*, with a apodeictic certainty' (CPR A25). Spatial concepts like that of a triangle can only be constructed in intuition. What Kant suggests is that once one constructs a particular example of that concept in his imagination or draws it on paper or on computer screen (however imperfect), then he is able to concentrate on its properties. In other words, first of all, one has to imagine or construct a 'particular triangle' in imagination so as to demonstrate a general principle or a truth concerning all triangles. Having discovered those of its properties which are essential to the nature of a triangle, the finding or the reasoning will be generalised and used to be apply to all triangles in geometry. It is this method which actually enables a mathematician to consider general concepts in a state of being concrete. The mathematician can draw an actual and particular figure, e.g. triangle and make it more complete with additional constructions. To do this, into the argument he introduces, for example, new appropriate extra lines, circles. In this way, in order to be proved the proposition is made more obvious, and a general geometrical proposition is displayed. But, on the other hand, when a philosopher is asked to discover, by the philosophical method, 'what relation the sum of its angles bears to a right angle', he only makes an analysis of 'the conception of a right line, of an angle, or of the number three' and so on but, 'but he will not discover any properties not contained in these conceptions' (CPR A716/B744). This actually shows that in fact philosophical reasoning can proceed analytically according to concepts, that is to say, it is in fact purely a logical procedure, but geometrical reasoning goes beyond this. It rather necessitates a further activity, that is, the activity of 'construction in pure intuition'.

At this point, it would be beneficial to consider the proposition that 'the three interior angles of any triangle always equal two right angles'. This has been also expressed in modern terms as 'the sum of the angles of a triangle equal 180 degrees'. How do we get to know that this proposition is true - how did Euclid prove that the sum of the angles of a triangle equal two right angles? The answer certainly requires a clear understanding of Euclid's proof. If this were an analytic judgment, according to Kant, one could have proved it simply by analyzing the terms involved in the statement, that is to say, the sum of the angles of a triangle is two right angles. If one is a philosopher or metaphysician, he may analyze the terms involved in the judgement such as 'the concept of a triangle', the concept 'sum', the concept 'three' or 'sum of the angles of a triangle' and so on. The meditation on the definition of a triangle is only going to elucidate on analytic truth. By analysing the concept of a triangle, one may get three angels or three sides because it is a triangle. The analysis of the concept of 'sum' would

which corresponds to the concept. For the construction of a concept we therefore need a *non-empirical* intuition' (CPR A713/B741).

give the result of something being added. Via the analysis of the concept of ‘three’ one might get the sum of one and one and one. Even if one analyses the phrase ‘sum of the angles of a triangle’, this analysis will not provide him with the value of that sum. The question still will remain whether this sum is two right angles, or three right angles, or something else. But the mathematician does not only pay attention on the definition of a triangle, but also starts the construction of figures (for instance, a sample triangle) in his imagination. This act is not simply meditation on the concept of triangularity, it goes beyond that. Through the intuition of a triangular region of space, the propositions about triangles can be derived and proved with certainty.³² Kant follows the example of a Euclidean proof (Elements: Book I, Prop. 32), where Euclid proved that ‘the sum of the interior angles of a triangle is equal to the sum of two right angles’.

Proposition 32:

In any triangle, if one of the sides be produced, the exterior angle is equal to the two interior and opposite angles, and the three interior angles of the triangle are equal to two right angles.

Let ABC be a triangle, and let one side of it BC be produced to D;

I say that the exterior angle ACD is equal to the two interior and opposite angles CAB, ABC, and the three interior angles of the triangle ABC, BCA, and CAB are equal to two right angles.

For let CE be drawn through the point C parallel to the straight line AB. [I.31]

Then, since AB is parallel to CE, and AC has fallen upon them, the alternate angles BAC, ACE are equal to one another. [I. 29]

Again, since AB is parallel to CE, and the straight line BD has fallen upon them, the exterior angle ECD is equal to the interior and opposite angle ABC. [I. 29]

But the angle ACE was also proved equal to the angle BAC; therefore the whole angle ACD is equal to the two interior and opposite angles BAC and ABC.

Let the angle ACB be added to each; therefore the angles ACD and ACB are equal to the three angles ABC, BCA, CAB.

But the angles ACD, ACB are equal to two right angles; [I. 13] therefore the angles ABC, BCA, CAB are also equal to two right angles.

Therefore etc. Q.E.D.³³

³² D. Bostock, *Philosophy of Mathematics*, 56-57.

³³ Euclid, *The Thirteen Books of Euclid's Elements Translated from the Text of Heiberg*, with introduction and commentary by T. L. Heath, 316-17.

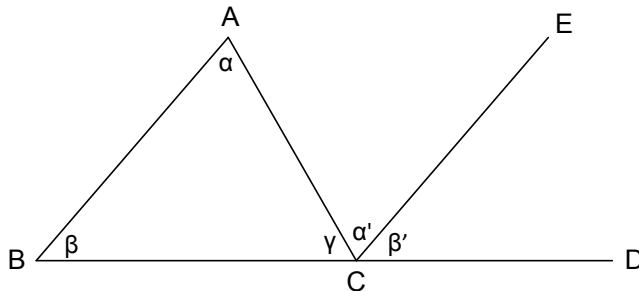


Figure 2:

Euclid and the interior angles of a triangle.

In the proof, the first step is to construct a sample triangle. The next important step is to extend the original figure, that is, the base of the sample triangle by constructing some *further* lines. So as to create an exterior angle, in particular its one side is extended. In the next step, this exterior angle is divided by constructing a line through the vertex of that angle parallel to the opposite side of the triangle. After making those constructions, Euclid argued about the equality of various angles, that is, the opposite interior angles are each equal to one part of the exterior angle, and therefore with certainty concludes that $\alpha = \alpha'$ and $\beta = \beta'$, so $\alpha + \beta + \gamma = \alpha' + \beta' + \gamma = 180^\circ$.

Kant makes his crucial comment about this reasoning by insisting on the fact that construction in pure intuition is crucially significant to this proof. Referring to Euclid's reasoning involved here, he states that 'In this fashion, *through a chain of inferences guided throughout by intuition*, he arrives at a fully evident and universally valid solution of the problem' (emphasis added) (CPR A717/B745). The main feature of this proof is those constructions that mathematician have made 'on the ground of intuition'. Without those constructions, the proof simply cannot proceed. Therefore, the proof requires the extension of one side of the triangle so as to originate an exterior angle. Then, it also requires the division of this exterior angle by means of a line in order to construct a parallel line to the opposite side of the triangle, and so on. Over and above those of (an idealized version of) the figure originally given, the constructions of extra lines AB, BD, CE and so on are necessary components in order for the proof to proceed successfully. Indeed, all geometrical proofs necessitate some sort of construction in intuition. This first of all shows the fact that geometrical proofs are themselves 'spatial' objects. In addition to this fact, what is significant to Kant is that 'the mathematics of extension or geometry, along with its axioms is dependent on the successive synthesis of the productive imagination in the construction of the figures'. The geometrician actively draws or constructs these lines aforementioned in thought in a continuous manner. For this reason, geometrical proofs are also 'spatio-temporal' objects (i.e. the motions of points existing in both space and time). In this regard, Friedman writes 'That construction in pure intuition involves not only spatial objects, but also spatio-temporal objects (the motions of points) explains why intuition is able to supply *a priori*

knowledge of (the pure part of) physics'.³⁴ As a matter of fact, one cannot conceive spatial concepts like lines, circles and triangles unless constructing them in thought, that is to say, actually and continuously drawing them in the inner sense. On the other hand, unless representing temporal concepts in time, one is unable to conceive them. In other words, it is the spatial concepts which render possible pure temporal concepts. Not only do inner sense and outer sense require one another, but the representations of time and space do also.³⁵ In connection with the matter, Kant himself states:

We cannot think a line without drawing it in thought, or a circle without describing it. We cannot represent the three dimensions of space save by setting three lines at right angles to one another from the same point. Even time itself we cannot represent, save in so far as we attend, in drawing of a straight line (which has to serve as the outer figurative representation of time), merely to the act of the synthesis of the manifold whereby we successively determine inner sense, and in so doing attend to the succession of this determination in inner sense (CPR B154).

So, despite the gap, there seems to be some kind of symmetrical relation between the sensations of the outer and inner forms of intuition (time and space). Mathematics is synthetic on the ground that geometrical objects are constructible. At this point, Kant asks a momentous question about the source of those constructions. 'Where did one make those constructions?' In a way similar to that of many philosophers and mathematicians, Kant believes that geometry is not something about the physical world. The physical lines, triangles or circles that one draws on paper, blackboard, or computer screen are nothing but rather imperfect pictures of the actual construction. The philosopher replies to the question here by saying that one makes those constructions in 'space'. In regard to the concept of space Kant departs from both Newtonian (or absolute) and Leibnizian (or relational) views. In his own view, space is to be identified with our outer *a priori* intuition; similarly time is to be equated with our inner *a priori* intuition. Beyond anything else, like Newton, Kant claims that space is not empirical concept that has been derived from outer experience; one can neither see, nor touch space. Indeed, it is not something that is an object of sense experience: 'Space is not an empirical concept which has been derived from outer experiences ... The representation of space cannot, therefore, be empirically obtained from the relations of outer appearance. On the contrary, this outer experience is itself possible at all only through that representation' (CPR B38). The Newtonian view suggests that space (and also time) exist independently of being perceived and of any objects (things in themselves) in space and time. Therefore, both space and time are real existences. The idea is that space is 'out there somewhere'. The Leibnizian view, in contrast, is that space (and

³⁴ M. Friedman, 'Kant' Theory of Geometry', 460.

³⁵ In this connection, Robert Hanna states: 'He (Kant) states explicitly that (the representation of) time is the 'mediate condition of outer appearances', which is to say that the perception of objects in space necessarily implements temporal form: 'all appearances whatsoever - that is, all objects of the senses - are in time, and necessarily stand in time relations'. Indeed, the very possibility of representing the motion of material objects in space presupposes the representation of time. Correspondingly, for Kant we always represent our own inner mental states and acts in direct relation to space'. See his book, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, 216.

time) exist depending upon the relations holding between the things in themselves, and irrelevant to being perceived or intuited.³⁶ By rejecting both these views, Kant argues that space does not exist 'out there somewhere', but rather, likewise causality, it is always in our minds. Without space, one is unable to give consideration to the world. Although one can represent space as being empty of objects, he can never represent to himself the absence of space. So, for him, space is indeed in our minds, and these lines that he wrote are very relevant:

Space is a necessary *a priori* representation, which underlies all outer intuitions. We can never represent to ourselves the absence of space, though we can quite well think it as empty space. It must therefore be regarded as the condition of the possibility of appearances, and not as a determination dependent upon them. It is an *a priori* representation, which necessarily underlies outer appearances (CPR A24).

The clear implication here is that even though one can imagine a space without objects (i.e. empty space), he is unable to imagine objects without space. Space is an *a priori* form of outer perception; respectively time is *a priori* form of inner perception. Through the agency of the space or outer *a priori* intuition that we have in our minds, we put all our sense perceptions in order, and thereby we affirm for instance that this is something that is situated next to that, or behind that, or to the right of that, and so on. Space as the form of our outer sense or pure outer intuition is always one and the same. This characterisation also applies to the status of geometry. A good summary about the nature of space is given by Kant as follows:

If, therefore, space (and the same is true of time) were not merely a form of your intuition, containing conditions *a priori*, under which alone things can be outer objects to you, and without which subjective conditions outer objects are in themselves nothing, you could not in regard to outer objects determine anything whatsoever in an *a priori* and synthetic manner. It is, therefore, not merely possible or probable, but indubitably certain, that space and time, as the necessary conditions of all outer and inner experience, are merely subjective conditions of all our intuition, and that in relation to these conditions all objects are therefore mere appearances, and not given us as things in themselves which exist in this manner (CPR B66-9/A49).

Within Kant's technical terms, space refers to a pure *a priori* intuition of the intellect as stated 'the original representation of space is an intuition *a priori*, and not a conception' (CPR A25). *Synthetic a priori* judgements or knowledge are only possible on the basis of pure *a priori* intuition. For Kant, *a priori* intuition is something that is unique, and therefore the mathematics of extension or geometry is unique too. 'Space is essentially one; the manifold in it, and therefore the general concept of spaces, depends solely on [the introduction of] limitations (CPR A25). If intuition is something unique, or if there is just one space in our minds, then the mathematics of extension or geometry is unique as well. By reason of the fact that space as 'an *a priori*, and not an empirical, intuition underlies all concepts of space' (CPR A25), all geometrical principles and concepts are themselves derived from pure spatial intuition. Supposing that the space is unique in our minds, and again supposing that the three interior angles of any triangle in

³⁶ A. Ward, *Kant: Three Critiques* (Cambridge: Polity Press, 2006), 33.

this space are equal to two right angles – or the sum of the angles of a triangle equal 180 degrees, then the space in our minds must be the Euclidian one. That is to say, Kant's space needs to comply with the orders of Euclid's fifth postulate. Therefore, indeed not only for Kant but for many philosophers, there is no other space or geometry but solely the Euclidian one. Euclidian geometry develops a set of propositions which are based on Euclid's five postulates offered in the *Elements*, in particular, Euclidean space in which the fifth postulate, occasionally named the parallel postulate, holds to be true.³⁷ Geometrical knowledge or judgement is *synthetic a priori* insofar as it is based on constructions of pure or *a priori* intuition. The truth of theorems in geometry cannot be established through just analysing the terms used in them. These theorems are proved with a special reference to something (i.e. our intuition of space) that is outside of the words of the theorems.

So far as arithmetic is concerned, Kant restricts himself to the theory of natural numbers rather than providing an account of any theorems of number theory like the unique-prime-factorization theorem, according to which any integer greater than 1 can be written as a *unique* product (up to ordering of the factors) of prime numbers. He discusses elementary numerical equations by offering the arithmetical example '7+5=12'. The requirement for arithmetic reasoning is not the concept of *space*, but the concept of *time*.³⁸ As in the case of geometrical proofs, on this occasion we also deal with some kind of rational deduction for the demonstration of arithmetical proofs. Although this rational deduction is pure and *a priori* in the sense of not being empirical, it is again not sufficient. Arithmetical reasoning, like geometrical reasoning, goes beyond what analytical reasoning offers us. The truths of arithmetic are *synthetic a priori*, just as are the truths of geometry. Here the celebrated passage is worth quoting in full:

We might, indeed, at first suppose that the proposition $7 + 5 = 12$ is a merely analytical proposition, and follows by the principle of contradiction from the concept of a sum of 7 and 5. But if we look more closely we find that the concept of the sum of 7 and 5 contains nothing save the union of the two numbers into one, and in this no thought is being taken as to what that single number may be which combines both. The concept of 12 is by no means already thought in merely taking this union of 7 and 5; and I may analyse my concept of such a possible sum as long as I please, still I shall never find the 12 in it (CPR B15).

It is clear from the passage that one might initially believe that the proposition $7+5=12$ is only an analytic proposition, since it apparently seems to follow from the conception of a sum of seven and five in accordance with the principle of contradiction. But the situation is not quite like that. On the contrary to the idea of analyticity, Kant states that 'We have to go outside these concepts, and call in the aid of intuition which corresponds to one of them, our five fingers ... five points, adding to the concept of 7, until by unit, the five given in the intuition' (Ibid). And the philosopher continues to argue that 'First starting with the number 7, and for the concept of 5 calling in the aid of

³⁷ Euclid, Postulate 5: 'That, if a straight line falling on two straight lines makes the interior angles on the same side less than two right angles, the two straight lines, if produced indefinitely, meet on that side on which are the angles less than the two right angles'.

³⁸ Michael Dummett, 'The Philosophy of Mathematics', 128.

fingers of my hand as intuition, I now add one by one to the number 7 the units which I previously took together to form the number 5, and with the aid of that figure [the hand] see the number 12 coming into being' (CPR B15-B16). If I understand him correctly, Kant established a special relation between the concept of the totality (the sum of) positive integers and that of a 'sequence'. The positive integers are nothing more than those elements, points or moments. One only can attain or achieve the positive integers through beginning with the number 1 and successively adding 1 (i.e. '1+1=2', '2+1=3', '3+1=4', and so on). Whatever is accomplished successively, that is, a sequence, it is carried out in time. If the sequence proceeds in time, then it is actually temporal. So, in fact, the totality of natural numbers actually derives from an *a priori* intuition of time.

So, according to Kant, $7+5=12$ is a synthetic statement, because, the concept '12' is not contained anywhere within the concept '5', or the concept '7', or the concept '+', when analyzed individually and combined. The idea of '12' must be attained through application to objects in the intuition. This point becomes even more evident, when we take large numbers. The judgment that $7+5=12$ actually necessitates that the *sum* of 7 and 5 must be constructed, that is to say, through *counting*, either by mental arithmetic (counting points), or e.g. by using fingers. The idea of counting points or fingers does not literally means that we have to count dots in order to represent large numbers, but rather illustrates the fact that arithmetic is in fact constructive in nature.³⁹ The sum is constructed in accordance with the rules which are defined for addition. In the method involved here, each of the rules is reduced to simpler rules, so that the whole thing is ultimately reduced to the pure intuition of time, that is to say, the counting of successive moments of time, at least in principle. In the construction, one concept cannot literally be a part of the other (e.g. $7+1=8$, $7+2=9$, $7+3=10$, $7+4=\text{many}$ and so on). Thus, the proposition $7+5=12$ is not analytic, as far as Kant's definition is concerned. But, in his thought, the technique of analysis seems to apply solely to the subject term of a proposition rather than the predicate-term. But taking both concepts and analysing them both might make a difference, and thereby their coincidence can be seen. Leibniz did this by gave a proof that ' $2+2=4$ ' through a process of analysing the terms.

Definitions:	$2 = 1+1;$	$3 = 2+1;$	$4 = 3+1.$
Proof:	$2+2 = 2+1+1$	(Def.2)	
	$= 3+1$	(Def.3)	
	$= 4$	(Def.4)	

Let's put it in another way: 2 by definition $1+1$. So, $2+2$ can be divided as $2+2 = (1+1) + (1+1)$. Then, grouping can be disposed of as: $(1+1) + (1+1) = 1+1+1+1$, then regrouped them in the following manner:

$= (1+1) + 1+1$	(by Def. 2: ' $2=1+1$ ', one can write)
$= 2+1+1$	
$= (2+1) + 1$	(by Def. 3: ' $3=2+1$ ', one can write)
$= 3+1$	(This is the definition of 4)
$= 4$	

³⁹ D. Bostock, *Philosophy of Mathematics*, 47-48.

In the proposition '2+2' (the subject term) and 4 (the predicate term) are identical, since they can be analysed on the grounds of the same concepts, that is to say, '1' and '+1'. In other words, the proof is achieved through analyzing '2 + 2' into a sum of 1's, and then employing that sum of 1's to construct the number 4. But Kant would be reluctant to claim that the proof in question is analytic. For him, this is actually a construction, because, in the course of putting all those 1's together, one is actually constructing the number 4 out of the pieces 2+2. In arithmetic, this construction is a process which takes place in 'time'. Leibniz's proof is successful by reason of the fact that every step of this construction takes place in order and in time. Like space, time is a pure *a priori* intuition of the intellect, and also is unique. Thus, arithmetic is unique too. Due to this *a priori* intuition we order our perceptions in time. On the ground of it, we claim, for instance, that this case or event is earlier (or later) than the other one. In regard to time Kant writes:

[T]ime is an *a priori* condition of all appearances whatsoever. It is the immediate condition of inner appearances (of our souls), and thereby the immediate condition of outer appearances. Just as I can say *a priori* that all outer appearances are in space, and are determined *a priori* in conformity with the relations of space, I can also say, from the principle of inner sense, that all appearances whatsoever, that is, all objects of the senses, are in time, and necessarily stand in time-relations (CPR A34-B51).

6 Conclusion

As a result, it is clear that Kant characterizes mathematics to be the science of space and also of quantity, and thereby divides it into geometry and arithmetic. Geometry is built on our *a priori* intuition of space, and arithmetic on our *a priori* intuition of time. The truths of geometry and those of arithmetic are synthetic *a priori* rather than being either solely analytic or synthetic. The geometrical reasoning necessitates the existence of the construction of figures in our imagination. In fact, the geometrical proofs are dependent of what one is or is not capable of imagining. Geometrical knowledge is *a priori* in so far as one is incapable of imagining things otherwise. In other words, because of *a priori* intuition of space, one is incapable of constructing things or figures in our imagination otherwise. The spatial nature of our outer experience is not owing to the nature of things experienced, but rather to our human way of perceiving things. Our geometrical knowledge is synthetic because not only space, but also time functions as a pre-condition in the course of construction of figures in our imagination.

In the case of arithmetic, the construction in pure intuition also plays an essential role in the discovery of the results. The representation of pure units in pure intuition plays an essential role in our cognition of basic *a priori* arithmetical truths like $7+5=12$. Such propositions of arithmetic are not analytic. In order to acknowledge the fact that 5 added to 7 gives rise to 12, one has to go beyond these concepts and appeal to the assistance of intuition. The contingent empirical representations of 5 can be used so as to verify the correctness of $7+5=12$. By means of forming an image of five things and adding them (the units contained in the five given in the intuition) to a given image of 7

things one by one, we find out the outcome that $7+5=12$. The totality of natural numbers actually derives from the *a priori* intuition of time, because it is actually accomplished successively, that is, a sequence, and carried out in time, and therefore it is actually temporal.

Thus, for Kant, mathematics, either arithmetic or geometry, is *synthetic a priori* rather than being *analytic a priori*. In other words, the truths of mathematics are not only known *a priori* but also *synthetic*. This would mean that they are both *a priori*, that is, necessary and universal, and informative, that is, providing substantive information about the real world. Kant's main problem in the first *Critique* was to explain the possibility of such knowledge, that is to say, mathematics is not a purely logical science possessing the features of a priority, universality and necessity, but it is an informative science giving real information about our world.

Abbreviations

‘CPR’: Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith (New York: St Martin's, 1965).

‘CSM’: John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (eds. and trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*, vols: I & II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

‘CSMK’: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny (eds. and trans.), vol. III (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Bibliography

Corry, L. (2008) ‘The Development of the Idea of Proof’, in *The Princeton Companion to Mathematics*, ed. Timothy Gowers, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Cottingham, J. (1984) *Rationalism*, Granada Publishing.

Cottingham, J. (1988) *The Rationalists*, Oxford: Oxford University Press.

Dummett, M. (1998) ‘The Philosophy of Mathematics’, in *Philosophy 2, Further Through the Subject*, ed. A. C. Grayling, Oxford: Oxford University Press.

Euclid, (1956) *The Thirteen Books of Euclid's Elements Translated from the Text of Heiberg*, 3 vols. New York: Dover Publications, With introduction and commentary by T. L. Heath.

Friedman, M. (1985) ‘Kant’ Theory of Geometry’, *The Philosophical Review*, Vol. 94, No.4, Oct., 461-462.

Gowers, T. (ed.), (2008) *The Princeton Companion to Mathematics*, Princeton University Press.

Hanna, R. (2002) ‘Mathematics for Humans: Kant's Philosophy of Arithmetic Revisited’, *European Journal of Philosophy*, 10, 328-352.

Hanna, R. (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon/Oxford University Press.

Hume, D. (2007) *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Oxford: Oxford University Press.

Leibniz, G. W. (2010) *The Monadology*, trans. Robert Latta, eBooks@Adelaide, <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/leibniz/gottfried/1525m/>

Locke, J. (1975) *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.

Martin, R. M. (2003) *The Philosopher's Dictionary*, Broadview Press.

Restall, G. (2009) 'A Priori Truths', in *Central Issues of Philosophy*, ed. John Shand, Wiley-Blackwell.

Sedgwick, P. (2001) *Descartes to Derrida*, Blackwell.

Shabel, L. (2003a) *Mathematics in Kant's Critical Philosophy*, Routledge.

Ward, A. (2006) *Kant: Three Critiques*, Cambridge: Polity Press.

The Value of the Relationship between Philosophy and Literature

Abstract

The main purpose of this article is to determine the value of the relationship between philosophy and literature with regard to its position in the world of man and to show its importance and its philosophical ground. In this respect, I am drawing on the views of Kant, Hegel and Schopenhauer, in whose works literature occupies an important order in the world of arts. I am, therefore, putting forth that, with regard to the similarity and close relationship between philosophy and literature, there are two reasons for claiming the value of this relationship. By doing so, I am trying to show what both of them mean separately, and what is to be said about their main characteristics. The first reason is that both fields provide knowledge about the universal as an integrity of possibilities. The second is that both philosophy and literature focus on man himself and contribute to broaden the boundaries of his knowledge of the structure of his nature, and to deepen and to enrich the dimensions of his own self-consciousness. And, finally, within the framework of classification and division, in order to have a perspective for the whole, I am trying to show the richness of the scope and content of the relationship between philosophy and literature. Within this frame, it can be said that the value of the relationship between philosophy and literature is to be found in light of the following two contexts: The first is connected with the other relations external to this correlation. The second refers to the internal relations between philosophy and literature with regard to their respective contributions, coalescing and sustainment of each other. In this article, I have tried to show, by exemplifications, the subdivisions and the main features of the both contexts.

Key Words

Philosophy, Literature, Kant, Hegel, Schopenhauer, The Value of Relationship, The Knowledge of Universal, The Essential Characteristics of Man as Possibilities.

Felsefe Edebiyat İlişkisinin Değeri

Özet

Bu makalenin ana amacı, felsefe edebiyat ilişkisinin, insanın dünyasındaki yerinin, öneminin, anlamının ve felsefî temelinin ne olduğunu belirlemektir. Bu amaçla ilk olarak, sanatlar sıralamasında edebiyata üstün bir yer veren Kant'ın,

* Doç. Dr. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Hegel'in ve Schopenhauer'in konuya ilişkin görüşlerine felsefi temelleriyle birlikte yer verilmiştir. Daha sonra, felsefeyle edebiyat arasındaki benzerliğin ve yakın ilişkinin temelinde, bu ilişkinin değeriyle ilgili olan iki ana nedenin bulunduğu ileri sürülerek, bunların ayrı ayrı felsefede ve edebiyatta ne anlama geldiği ve başlıca özelliklerinin neler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri, her iki alanın da bir olanaklar bütünlüğü halinde genel olanın bilgisini vermesidir; diğeri ise, her iki alanın da odak noktasında insanın yer alması ve insanın yapı olanaklarına ilişkin bilginin sınırlarını genişletme ve kendilik bilincimizin boyutlarını derinleştirme, zenginleştirme işlevine sahip olmalarıdır. Son olarak da bu gibi saptama ve belirlemelerden hareketle, bütünü görmeye yönelik olarak yapılan bir sınıflama ve bölümlenme çerçevesinde, felsefe edebiyat ilişkisinin değeri konusunun ne kadar zengin boyutları olan bir kapsam ve içeriğe sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, felsefe edebiyat ilişkisinin değerinin genel olarak başlıca şu iki bağlamda incelenebileceği söylenebilir. Bunlardan biri, bu ilişkinin kendi dışındaki diğer ilişkilerle olan ilgileri bağlamındadır. Diğer bağlam ise, felsefe ile edebiyatın birbirine katkısı olan, birbirini destekleyen, birbiriyi bütünleşen iç ilişkilerine ilişkindir. Çalışmada bu her iki bağlamın da alt bölümleri ve ana özellikleri, örnekler verilerek belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Felsefe, Edebiyat, Kant, Hegel, Schopenhauer, Olanak Bilgisi, İlişkinin Değeri, İnsanın Yapı Olanakları.

Buradaki konu başlığında geçen edebiyat alanının kapsamına, yalnız şiir, öykü, roman, destan, v.b. değil, aynı zamanda, müziğin sözü ile genel olarak tiyatro oyunlarının ve sinemanın metinleri de dâhil edilmiştir. Başlıkta yer alan değer sözcüğü ise, İ. Kuçuradi'nin Değer Felsefesi'nde belirlenen anlamıyla kullanılmıştır. Kuçuradi'ye göre, "Değer, sırf insanla, dolayısıyla insan başarılarıyla ilgilidir." (Kuçuradi, 1998:42). Buna göre değer, insanın yapı olanakları, insanın yapıp ettikleri insan sorunları, v.b. çerçevesinde nesne edilenin, benzerleri arasındaki özel yeri ve onu diğerlerinden farklı kılan, onu o şey yapan ayırıcı özelliklerinin bütünüdür. Konu, insanın birer başarı alanı olan felsefe ile edebiyat ilişkisinin değeri olduğunda, bunun insanın dünyasındaki yerinin, anlamının, etik değerlerle ilgisinin ve felsefi temelinin ne olduğunun belirlenmesi de önem kazanmaktadır.

Bu makalenin konu başlığına ilişkin olarak ilk sırada sorulabilecek sorulardan biri de şudur: "Neden 'Felsefe Sanat İlişkisinin Değeri' değil de, özellikle 'Felsefe Edebiyat İlişkisinin Değeri'?" Böyle bir soru ise, edebiyatın diğer sanatlar arasındaki yerinin, değerinin ne olduğu sorusunu birlikte getirmektedir. Bu sorunun yanıtlanmasında, belli başlı birkaç filozofun sanat görüşündeki sanatlar sıralamasında, edebiyatın ne gibi bir yere ve öneme sahip olduğuna bakmakta yarar vardır. Örneğin, Kant'ın, Hegel'in, Schopenhauer'in sanat görüşlerinde yer alan sanatlar sıralamasında, şiiriyle, dramıyla edebiyat sanatı, değerce en üst sırada yer almaktadır.

Kant'a göre, şair bize sadece idelerle özgür bir oyun vaat eder ama daha çoğunu gerçekleştirir. Hayal gücünün bu özgür oyunu, form bakımından anlama yetisinin yasaları ile uyum içindedir ve anlama yetisini beslemek üzere kullanılır. Buna bağlı

olarak şair, hayal gücü yoluyla kavramlara hayat verir, kavramları canlandırır. Böylece de vaat ettiği kadar çok daha fazlasını yapar. (Kant, 1964:185; 321/25-30)

Bir söz sanatı olan şiir, estetik ideleri ifade edebilme bakımından bütün sanatlar içinde ilk sırada yer alır. Çünkü şiir, hayal gücüne tanıdığı özgürlükle, onun estetik ideler biçimlendirmesine en üst derecede yeterli olan ve bu yolla anlama yetisini genişleten, canlandıran bir sanattır. Estetik idelerle işaret edilen ise şudur: Estetik ideler, düşünsel içeriği, somut algısal tarzda sunabilen, *intellektuel* idelere, kavramlara, nesnel gerçeklik görünüşü kazandırma çabasında olan tasarımlardır. “İde, burada, ‘görü’ haline gelmiş, somut duyuşsal varlık formu içinde karşımızdadır.” (Altuğ,1989:143). Estetik ide, ne anlama yetisi kavramı ne de aklın idesidir. Anlama yetisini canlandıran, güçlendiren, genişleten içerik ögesidir. Kendisi, hiçbir belirlenmiş kavrama karşılık gelmeyen ama daha çok düşünceye yol açan hayal gücü tasarımıdır. Estetik ideler, insanı, anlama yetisinin ötesinde bir düşünce yolunun deneyimine ve kavramsal sınırlamanın ötesinde bir düşünce zenginliğine açarlar. Burada daha derinlere doğru, derin bir iç görüye ve derin bir vizyona açılışa işaret edilmektedir. Şiirde bütün bunların gerçekleşmesinde, anlama yetisi ile hayal gücü işbirliği ve uyum içindedir.

Şiir, hayal gücünü özgürleştirerek bir kavramın sunuşunu, mevcut dil kullanımının yetersiz kaldığı bir düşünce zenginliğine bağlayan ve anlama yetisini güçlendiren bir sanat olmak bakımından üstünlüğe sahiptir. Kant’ın deyişiyle, “Şiir sanatında her şey içten ve hilesizdir. Hayal gücünü özgür ve gene de anlama yetisinin yasalarıyla uyum içinde bir oyuna sokarak ilerler; anlama yetisini duyuşsal bir sergileme yoluyla kandırma ve tuzağa düşürme peşinde değildir.” (Kant, 1964:193;327/5-10). Kant bu konuya ilişkin olan dip notunda şunları söylemektedir: “Kabul etmeliyim ki, güzel bir şiir bana her zaman saf bir haz vermişken, bir Roma söylevcisinin, günümüzdeki bir parlamento konuşmacısının ya da bir vaizin en iyi konuşmasını okumak ise her zaman hileli bir sanatı ayıplamanın nahoş duygusu ile karışmıştır.” (a.e.,193).

Şiiri, sanatlar sıralamasının en üst basamağına yerleştiren Hegel, genel olarak sanatın amacını felsefeyle ve hakikatle ilgi kurarak belirler. Burada işaret edilen hakikat, insanın tam karşıtlık içinde olan doğasal, duyuşsal yanı ile düşünsel özellikli yanından yalnızca birinde ya da bu ikisinin uzlaşmazlığında değil, bu karşıtlığın uzlaşımında yatar. Bunu göstermek, felsefenin görevidir. Felsefe, ”bu karşıtlığın özüne ilişkin bir iç kavrayış sağlar.” (Hegel, 1994:54-55). Hakikat, ne insanın doğasal duyuşsal özellikleriyle dünyevi zamansallığın içine hapsolmuş görünümünde, ne bununla tam karşıtlık içinde olan soyutlamalar içerisinde, kendisini idelerle, düşünce ve özgürlük alanına - gerçeklikten kopuk olarak - yükseltmesinde; ne de bu ikisinin uzlaşmaz karşıtlığında bulunur. Hakikat, -yaygın kültürün düştüğü çelişkiden farklı olarak- ancak bu karşıtlığın uzlaşımında bulunur.

Hegel, sanatın nihai amacını da bu bakış açısına uygun düşecek şekilde belirler. Buna göre, sanatın nihai amacı, “(...) duyuşsal, sanatsal bir biçim içerisinde, hakikatin örtüsünü açmak”tır. (a.e.,:55). Ona göre sanatın nihai amacı, tam da uzlaştırılmış bu karşıtlığı ortaya sürme ve örtüyü kaldırmada bulunur. Sanat, idenin hakikatini, duyuşsal bir biçim altında somutlaştırarak dolayimsız olarak bilince gösterir. (Hegel,1994:74).

Hegel'e göre sanat, İdenin, gelişiminde kendi bilincine tamlığında vardığı mutlak/ölümsüz tin aşamasında, sırasıyla din ve felsefenin öncesinde yer alır.

Hegel, sanatları ideyi ifade ediş tarzının üstünlüğüne göre değerce derecelendirirken en alt basamağı mimariye verir. Daha sonra sırasıyla heykel, resim ve müzik gelir. En üst basamakta ise şiir yer alır. Şiir, düşünceyi, fikri açıkça ifade edebilme konusunda en üst sıradadır. Hegel'e göre, ifade tarzı söz olan şiir en üstün, en eksiksiz sanattır. Diğer bütün sanatların özelliklerini birleştirir ve onları aşar. Örneğin, müzik gibi duyguyu bütün derinliği ile ifade eder ve ona düşüncenin açıklığını ekler. Şiir, düşüncenin duygulara çarpan hayallerden kurtularak mutlak hakikate doğru daha yüksek bir evreye geçeceğinin habercisidir. Bir olayı, bir eylemi bütün aşamaları ile gösterebilme üstünlüğüne sahip sanat yalnız şiirdir. Böylece şiirin diğer sanatlardan asıl farkı, zihnin bütün tasavvurlarını doğrudan doğruya ifade etmesidir. Şiirin anlatımı, aydınlığı ve zenginliği ile düşüncenin bütün dünyasını kavramayı mümkün kılar. (Yetkin, 2007:118). “Şiir, diğer bütün sanatlara özgü araçları birleştirdiğinden ve aştığından, evrensel bir sanattır.” (a.e.,119) Fikirleri bütünlüğü içinde ifade edebilen şiir, mutlak tinin kapsamında yer alır ve felsefenin yoldaşdır.

Schopenhauer'e göre de, güzel sanatlar sıralamasının en alt basamağında mimari, daha sonra sırasıyla heykel ve resim, en üst basamakta ise şiir yer alır. Ona göre, “İnsan ideasını kavrayarak canlandırmak ozanın ödevidir. (...) Ozan her şeyden önce evrensel insandır.” (Schopenhauer, 2005:187). Roman, epik ve dram türlerini de kapsamına alan şiir yoluyla, doğanın tümü, her basamaktan idea, eş deyişle istemenin nesneleşmesinin bütün basamakları canlandırılabilir. Ama şiire asıl değerini sağlayan şey, onun, en üst basamakta yer alan insan ideasını, diğer sanatlara göre en üst düzeyde canlandırarak açık kılmasıdır. Şiirde, insan ideasının kat kat açılması çok daha gerçek ve açık seçik olarak görülebilmektedir.

Ona göre, şiir kapsamında yer alan “Dram, bilgiye en anlamlı ideaları getirir, (...) insan doğasını en derin anlam boyutlarıyla görünür kılar. (a.e.,166). “Ozan, düşünce taşına, seçe seçe anlamlı durumlarda, anlamlı karakterler” ve eylemler yoluyla insan ideasının gerçeğini canlandırabilmekte ve insanın içyapısı hakkında, yaşamın kendisinin sağlayamayacağı ölçüde derin bir içgörü kazandırabilmektedir. (Schopenhauer, 2005:185). Heykel ve resimle karşılaştırıldığında şiirde, “ (...) insan kendini, yalnızca teninde, yüzünde dile getirmekle kalmaz, bir dizi eylemde ve onlara eşlik eden düşünceler, duygular yoluyla da dile getirir.” (a.e.,184). İnsanın yapıp etmelerinin ve eylemlerinin canlandırılması, şiirin başlıca konusudur. Öyle ki, “Bunda, başka hiçbir sanat onunla boy ölçüşemez” (a.e.)

Yukarıda yer verilen görüşler de dikkate alınarak konuya felsefeyle bakıldığında, edebiyatın diğer sanatlar arasında değerce ilk sırada yer almasının birbiri ile ilgili olan başlıca iki önemli nedeninden söz edilebilir. Bunlardan biri, genel olanı, bir olanaklar bütünlüğü halinde var olanı dile getirme ve gösterebilme konusunda edebiyatın, diğer sanat dalları arasında felsefeye en yakın sanat olmasıdır.

Diğeri ise, sanat dalları arasında özellikle edebiyat yoluyla, insanın yapı olanakları ve insan sorunları somutlaştırılarak canlandırılmış yaşantılarla ve eylemlerle gösterilirken; bunların altında yatan çatışmalarla, bunların temelinde yer alan değerler ve değer sorunlarıyla birlikte dile getirilebilmektedir. Edebiyat yoluyla, insanın

dünyasına özgü olan bütün bu çeşitlilik, hem temelleriyle birlikte, hem de en geniş ve en derin bağlantıları içinde düşünsel, algısal ve duygusal boyutlarda dile gelebilmektedir. Geçmişten günümüze filozof ve düşünürlerin sanatları değerce karşılaştırmasına bakıldığında, edebiyata verilen önemin ve üstün değerın temelinde, sözü edilen bu iki temel nedenin - açık ya da örtük olarak - yer aldığını görmek mümkündür.

Varolanlardan hareketle gerçeklikte öyle olmayanı, felsefi bir temele bağlayarak biçimlendirmek ve insan için değeri, anlamı olan yeni, bütünlüklü bir dünya niteliğiyle canlandırmak, edebiyatın beklide en önemli başarısıdır. Buradaki birlikli bütünlüğü olan yenedünyanın felsefi bir temelının olmasının, felsefi bir görüşü inşa etmede başvurulan temellendirmeler yapmayla eş anlamda olmadığı açıktır. Bu nedenle de, felsefi bir temele sahip olmak, bir edebiyat yapıtını felsefe yapıtı yapmaya yetmez. Aynen, bir felsefe ya da bilim yapıtının da, edebiyata ve özellikle de şiire özgü biçimleme tarz ve araçlarını kullandığı için edebiyat yapıtı sayılamayacağı gibi.

Bu konuda, Aristoteles'in çok önce yapmış olduğu doğru bir saptamaya yer verelim. Şöyle diyor Aristoteles: "(...) kimi zaman tıbbı ya da doğa bilimlerine ilişkin bir konuyu mısralar halinde dile getirenlere de ozan adı verilmeye çalışılır; oysaki (örneğin) Homeros ve Empedokles arasında ölçülü yazmaktan başka hiçbir ortak yan yoktur. Homeros haklı olarak ozan diye adlandırılır. Fakat buna karşılık Empedokles'in daha çok doğa bilginini olarak adlandırılması gerekir."(Aristoteles, 2001:12;1447b)

Bunun gibi, örneğin, Platon'un, diyaloglarında kişileri karşılıklı konuşturuyor olması, Schopenhauer'in, Nietzsche'nin kendi felsefelerini ortaya koyarken şiirsel anlatımı kullanıyor olmaları, kısacası bu düşünürlerin kendi felsefelerini dile getirmede aynı zamanda birer deyiş ustası olmaları, onları filozof değil de edebiyatçı olarak adlandırmayı gerekli kılmıyor.

Kuşku yok ki, edebiyat diğer sanatlar içinde felsefeye en yakın olanıdır. İnsan, edebiyatın da felsefenin de temel ve onsuz olunmaz nesnesidir. Gene, her iki alan da farklı yollardan, insana ilişkin bilgimizin sınırlarını genişletme ve kendilik bilincimizin boyutlarını derinleştirme, zenginleştirme işlevine sahiptir. Öyle ki sanatın da felsefenin de can evini yüzyıllardır ayakta tutan temel bağlar, tam da bu işlev sayesinde varlığını sürdürmüştür. İnsanın insan olarak var kılınmadığı ya da insanın değerli yapı olanaklarının göz ardı edildiği veya karartıldığı bir yapıtta ya da yerde, ne edebiyat ne de felsefe vardır. Denebilir ki, Platon'un sanatla felsefeyi bozuşturma konusundaki yanlışının kaynağında da, mevcut sanatların bu önemli işlevi yerine getirmediğine ya da getiremeyeceğine dair derin bir endişe duyması yatmaktadır.

Ne var ki, - daha önce de işaret edildiği gibi - gerçek felsefe ile gerçek sanat, - sanat dalları içinde de özellikle edebiyat - nesnelere ve bu nesneye ilişkin olarak sağladıkları bilginin özelliği bakımından birbirine benzer ve yakınlık ilişkisi içindedir. Her ikisi de genel olanı nesne edinir ve her ikisinin sağladığı bilgi de bir olanak bilgisi olarak genel olanın bilgisidir. Felsefe ile edebiyat, bu bilginin sağlanmasında birbirine destek verir.

Peki, buradaki bağlamıyla 'genel olan'la neye işaret ediliyor ve bu 'genel olan'ın bilgisinin temel özelliği nedir? Aristoteles'in bu konuya ilişkin isabetli belirlemelerini temel alarak şunları söylemek mümkün görünüyor. Buradaki genel olan, olan bitene

göre olabilir olandır; gerçekleşmiş ya da gerçekleşmekte olana göre gerçekleşebilir olandır. Somut ve teklisinde şu ve şu olanla sınırlanmış değil, böyle veya şöyle olan, şöyle de olma olanağı olandır. Buradan da anlaşılacağı gibi buradaki genel olan ile, daha önce kurulmamış yeni bağlantıların kurulabilmesine açık olan bir olanaklar bütünlüğüne işaret edilmektedir. Bu yönüyle de edebiyat da felsefe de, yaratıcı olan, yenilik getiren ve bu konuda birbirine katkıda bulunan birbirini besleyen etkinliklerdir.

Felsefeye özgü olduğu kadar, sanata da özgü olan genel olanın bilgisi, bir olanak bilgisi olduğu için; tek tek olgulardan yola çıkan ve neden-etki ilişkisine bağlı olan bir genelleme ürünü değildir. Eş deyişle, buradaki genel olanın bilgisi, deneye bağlı bir endüksiyon ürünü olmanın ötesinde ve bundan farklı bir anlama sahiptir. Örneğin, bir endüksiyon ürünü olan, “Bütün madenler ısıtılınca genleşir.” bilgisi, bir olanak bilgisi değildir.

Felsefe söz konusu olduğunda, buradaki genel olanın bilgisi, bir nelik bilgisidir ve genel olana yönelik sorgulamaların ya da genel olana ilişkin “nedir”li soruların cevabıdır. Felsefe, bir problemten yola çıkarak genel olana ilişkin olarak sorduğu “nedir”li sorulara, nesnesini sorgulayarak, ilgili felsefe kavramlarının içerik ve sınırlarını belirleyerek, temellendirmeye dayalı bilgisel yanıtlar verir.

Örneğin, ahlaklılığa özgü kavramları türetmedeki temelin, kaynağın ne olduğu ve ne olabileceği sorusuna yanıt olarak, bu türetmeye ilişkin olanaklar bütününe bilgisini vermek üzere şunu demek gibi: Bu güne kadar şöyle şöyle türetilmiş olsa da, böyle de türetme olanağı var, böyle de türetilbilir ve bu türetmenin temeli de şudur, demek gibi. Örnek somutlaştırılırsa, Kant’ın, ahlaklılık kavram ve ilkelerinin o güne kadar hep deneyden ya da deney katışık olarak türetildiği için yaşamda etkisiz kaldığı tespitinden hareketle; saf akıldan türetme olanağının bilgisini vermesinde ve bunun temeline de örneğin kendisi amaç olarak insanlık idesini koymasında olduğu gibi.

Sanat ve bir sanat olarak edebiyat ise, burada söz konusu olan genel olanın bilgisini, felsefeden farklı olarak, teklifi olanda somutlaştırma, teklifi olan üzerinde gösterme yoluyla sağlar. Sanat, teklifi olanda genel olanı, bildik deyişle de tekte geneli verir. Örneğin, sevginin, minnetin böyle ya da şöyle de yaşanabileceğini, somutlaştırılmış tek tek yaşantı ve eylem örnekleri üzerinde canlandırarak verir ki, felsefi bir temeli olan yapıtlarda, bu örneklerin temelinin görmek ve sevginin, minnetin özünde ne olduğunun ve/veya ne olmadığına bilgisine ulaşmak mümkündür.

Konu, felsefe edebiyat ilişkisinin değeri olduğunda, buraya kadar sözü edilenleri de dikkate alarak denebilir ki, bu ilişkinin değeri çeşitli bağlamlarda ele alınabilir. Bunlar arasında birbiriyle ilgili olan başlıca iki bağlamdan söz edilebilir ki bunların her biri de kendi içlerinde çeşitli açılardan incelenebilir. Bunlardan biri, bu ilişkinin kendi dışındaki diğer ilişkilerle olan ilgileri bağlamındadır. Bu konuya ilişkin inceleme, felsefe-edebiyat ilişkisini bir ilişki çeşidi olarak, benzer diğer ilişkilerle ilgi içinde ele alacaktır. Diğer bağlam, felsefe ile edebiyatın birbirine katkısı olan, birbirini destekleyen, besleyen, birbiriyle bütünleşen iç ilişkilerine ilişkindir. Bu konuya ilişkin inceleme ise, bu ilişkinin uçlarında yer alan felsefe ile edebiyatın kendisine ve bu ikisi arasındaki ilişkiye odaklanır.

Sözü edilen bu iki ana bağlamdan ilki, diğer ilişkileri de kapsamına alan daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Burada söz konusu olan, felsefenin diğer alanlarla olan ilişkisi çerçevesinde felsefe edebiyat ilişkisinin değeridir: felsefe edebiyat ilişkisinin, benzer diğer ilişkiler arasındaki özel yeri ve önemidir. Bu diğer benzer ilişkiler ile işaret edilen ise, anlaşılacağı gibi, felsefenin ayrı ayrı bilimlerle ve diğer bilgi alanlarıyla olan ilişkileri ya da edebiyat dışındaki diğer sanat dallarıyla olan ilişkileri veya günlük yaşamla olan ilişkileridir.

Burada, felsefenin edebiyatla olan ilişkisini, bu gibi benzer diğer ilişkilerle karşılaştırmak ve bunlardan farkını ortaya koymak önem kazanır. Burada önemli olan, felsefenin edebiyatla ilişkisinin, diğer sanatlarla – örneğin resim, heykel, müzik, v.b ile – ilişkisinden farkını; gene, sosyoloji, psikoloji, sosyal antropoloji, siyaset bilimi gibi bilim ve bilgi alanları ile ilişkisinden farkını, ya da günlük yaşam ile ilişkisinden farkını ve bu farktan dolayı kendine özgü özeliğini ortaya koymaktır.

Felsefe edebiyat ilişkisinin değeri konusu, yukarıda sözü edildiği gibi bir başka bağlamda da ele alınabilir ki buraya kadar yapmış olduğum belirlemeler daha çok buna ilişkindir. Bu bağlama ilişkin olan inceleme, felsefe edebiyat ilişkisinin kendisiyle sınırlıdır ve sırf bu ikisinin birbiriyle olan iç bağlarına odaklanmıştır. Başka bir deyişle, bir ucunda felsefe diğer ucunda edebiyat olan bir ilişkide, bu ikisinin birbirine katkısına ve iç bütünleşmelerine yönelmiştir – diğer bağlamda olduğu gibi bu ilişkinin bir ilişki olarak, kendi dışındaki diğer benzer ilişkiler arasındaki özel yerine değil.

Bu ikinci bağlamdaki ‘felsefe edebiyat ilişkisinin değeri’ konusuna felsefede edebiyatın yeri ve önemi açısından bakılabileceği gibi edebiyatta felsefenin yeri ve önemi açısından da bakılabilir. Bunlardan felsefede edebiyatın yeri konusu, başlıca şu iki bakımdan ele alınabilir: Biri, belirli bir felsefi görüşü ortaya koyuşta edebiyatın yeridir. Burada, belirli bir filozofun, felsefesini edebiyat yapıtlarından yararlanarak ya da edebiyatın katkısıyla somutlaştırma yoluyla ortaya koyuşu; belirli bir filozofun felsefesinin kapsamında edebiyatın tuttuğu yer ve önem söz konusudur. Bir diğeri ise, felsefe eğitiminde, edebiyatın yeri ve önemi konusudur.

Öte yandan, felsefede edebiyatın yeri değil de, edebiyatta felsefenin yeri ve önemi söz konusu olduğunda ise, yazarın yapıtta var kıldığı yaşantı ve eylem olanaklarının felsefi temeli ve yapıtta böyle bir temelin bulunmasının insan için işlevi gibi konular önem kazanmaktadır. Sözü edilen bu işlev, aynı zamanda felsefe eğitimin gerçekleştirilmesinde edebiyatın yeri ve işlevi konusuyla da iç içedir.

Sonuç olarak her iki konu da, felsefe eğitiminin gerçekleştirilmesinde edebiyatın yeri, önemi ve işlevi konusuyla yakından ilgilidir. Gene her iki konu da değerli hocam İ. Kuçuradi'nin, hem bir filozof olarak kendi felsefesini edebiyat yapıtlarındaki yaşantı ve eylem örnekleriyle somutlaştırarak ortaya koyuşuyla ilgilidir; hem de bir eğitimci olarak, Etik, Değer Felsefesi, Sanat Eserlerinde Felsefe Problemleri gibi felsefe derslerinin okutulmasında, felsefi bilgiyi edebiyat yapıtlarının sağladığı bilgiyle bütünleştirerek ustaca sunuşuyla örnek olduğu konular arasındadır.

Bütün buraya kadar yapmaya çalıştığım öbeleme ve ayrımlar çerçevesindeki belirlemenin sınırları, kuşkusuz daha da genişletilebilir. Bütünü görmeye yönelik olan böyle bir bölümlenimin sırf kendisi bile, ‘felsefe edebiyat ilişkisinin değeri’ konusunun

ne kadar zengin ve derin boyutları olan bir kapsam ve içeriğe sahip olduğunu göstermektedir.

Burada konuyu somutlaştırmak amacıyla, felsefe eğitiminin gerçekleştirilmesinde felsefe ile edebiyat arasında ilişki kurmanın ve bu iki alanı birbiriyile besleyerek yol almanın değerine ilişkin bir kaç gözlemime, bir eğitimci olarak yer vereceğim.

Özellikle Etik ya da Değer Felsefesi derslerinde, etik bir değer olarak, sevgi, saygı, dürüstlük, özgürlük gibi konuları işlediğimde, konunun yalnız genel teorik düzeyde işlenmesi; öğrencinin anlatılanın benzer bir karşılığını kendi yaşantılarında bulmasına ve konuyu derinden anlamasına yetmeyebiliyor. Onun, konuya ilişkin olarak yaşantılarında bulduğunu sandığı bir karşılığı sorgulayabilmesini ve bu konuda yeni, değerli olanaklara ilişkin bilgi kazanmasını tek başına sağlayabiliyor.

Şöyle de denebilir: felsefe eğitiminde sırf teorik bilgi düzeyinde belirlenmiş olan, soyut kalabilmekte ve bütünlüğü olan somut yaşantı örnekleriyle içi doldurulmadıkça, boş bir çerçeve örneği, öğrencinin yaşamında işlevsiz kalabilmektedir. Bu konuda, bu değerlere ilişkin olarak öğrencinin de okumuş ve üzerinde düşünmüş olduğu yapıtlardaki somut yaşantı ve eylem örneklerine başvurarak ve bunların içeriklerini karşılaştırılarak sorgulamayı öğrenciyle birlikte sürdürmek önem taşıyor.

Bunun yanında, öğrencinin felsefi temellere ulaşabilmesinde ve bağları kendisinin yakalayarak kurabilmesinde ise, bu amaçla seçilmiş yazın yapıtlarını okuyarak, bunlar üzerine düşünerek, kendi sorularını hazırlayarak ve bu soruları derste tartışarak yol alması önem kazanıyor. Örneğin, konu, sevgi ve dostluk olduğunda, S. Exupéry'nin *Küçük Prens*'inde canlandırılmış olan Küçük Prens-Pilot ilişkisi; A. Camus'nün *Sıkı Yönetim*'inde Victoria-Diego ilişkisi; ya da B.Brecht'in *Sezuan'ın İyi İnsanı*'nda Shen-te- Sun ilişkisi; J.P. Sartre'in *İş İştten Geçti*'sindeki Pierre- Eve ilişkisi; K. Demirel'in *Antigone*'sinde Antigone-Haimon ilişkisi, B. Karasu'nun *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'ndaki Andronikos- İoakim ilişkisi gibi somut ilişkiler üzerinde yol almak mümkün oluyor. Somut, tekliği ve biricikliği olan bu gibi ilişki örneklerinin içeriklerini karşılaştırmak yoluyla sorgulamayı sürdürmek, öğrencinin bu yolla, dostluğun, sevginin dünyamızda böyle ya da şöyle de yaşanabileceğini ve özünde ne olduğunu ve/veya ne olmadığını görebilmesini ve gösterebilmesini sağlıyor. Öğrencinin bu gibi somut yaşantı örneklerinden yola çıkarak çeşitli yaşantı ve eylem olanaklarına ilişkin bilgi kazanması ve insan kavramının sınırlarını genişletmesi mümkün olabiliyor. İşte burada felsefede edebiyatın yeri ve değeri söz konusudur. Bununla anlatılmak istenen de, felsefe yaparken edebiyat yapıtlarından bu şekilde yararlanmak, felsefeyi edebiyatla somutlaştırmak ve bütünlüştürmektir; aynı zamanda da onun insan üzerindeki dönüştürücü, geliştirici etkisini güçlendirmektir.

Aynı yöntemi Sanat Eserlerinde Felsefe Problemleri dersinde, bu kez felsefeden değil de yazın yapıtlarından hareketle uyguluyorum. Bu derste de önce yukarıda anlatılanlara benzer bir durum söz konusudur. Bir öncekinde, yani Etik, Değer Felsefesi, İnsan Felsefesi gibi derslerde, teoriyi yaşantı örnekleriyle besleyerek, soyutu somutlaştırmak ve öğrenci için daha önce içi boş kalanı bu yolla doldurarak, kendininmiş gibi kılmak söz konusudur. Sanat Eserlerinde Felsefe Problemleri dersinde

ise hareket noktasında teorik felsefi konular değil, somut sanat yapıtları yer almaktadır ki burada somuttan soyuta, tekliği olandan genel olana doğru yol almak söz konusudur.

Burada öğrenci için önemli olan, sunulmuş yaşantı örneklerinin neliğini anlamak, bunları ve bunlara ilişkin olanları değerlendirebilmek, kısacası daha önce yapıtta göremediğini, kendisi için daha önce belirsiz, karanlık olanı, felsefeyle aydınlatılabilmek ve açıklayabilmektir. Şöyle de denebilir: okunduğu, anlamaya çalışıldığı halde anlaşılır kılınamayan, aydınlatılamayan yaşantılar, öğrenci için belirsiz ve kördür. Bunların felsefi bilinç eşliğinde belirlenmişlik kazanarak ve gerçek yaşantı düzeyine ulaştırılarak anlaşılmasında ve buna bağlı olarak sorgulanabilmesinde ise edebiyata felsefeyle bakabilmenin önemi büyüktür.

Burada yapılanda ise, felsefede edebiyat değil, edebiyatta felsefe ön plandadır. Öğrenci bu yolla, belki karşısındaki bulanık, nasıl belirleyeceğini, anlamlandıracağını bilemediği, belki de ezbere ve kolay yoldan değer biçerek ya da değer atfederek belirlemeye çalıştığı yaşantı içeriğini, felsefi-etik bakış açısından hep birlikte, çok yönlü olarak değerlendirme ve anlamlandırma olanağına sahip oluyor. Edebiyata felsefeyle bakmanın değeri de bu konuda ortaya çıkıyor ki, bunun sağlayıcısı da bir yol göstericinin varlığı kadar, seçilmiş olan edebiyat yapıtındaki felsefi temelin de varlığıdır.

Bu bakımdan, seçilerek işlenen yazın yapıtlarının, insan sorunlarını barındıran felsefi bir temele sahip olması ayrı bir önem taşıyor. Kuçuradi'nin deyişiyle, “İnsanı, insanlara gösteren yapıtların”, “İnsanın gerçeğini insanların gerçeği içinde anlatan yapıtların”, “Değerli yaşantı ve eylem olanaklarıyla bizi yüz yüze getiren yapıtların”, başka bir deyişle, insanın yapı olanaklarını genişleten yaşantı ve eylem olanaklarıyla bizi yüz yüze getiren yapıtların seçilmesi ise, daha da önem taşımaktadır. (Kuçuradi, 2009a:13-18)

Sonuç olarak denebilir ki, felsefe edebiyat ilişkisinin değeri söz konusu olduğunda bu değer, her iki alanın da bu ilişki yoluyla birbirinin özünü besleyerek güçlendirmesinde, buna bağlı olarak da, bu ilişkinin, insanın değerinin hep yeniden yaratılmasına ya da yaşatılmasına katkı sağlamasında bulunur.

Kaynakça

- Altuğ, T. (1989) *Kant Estetiği*, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Aristoteles. (2001) *Poetika*, (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hegel, G.W.F. (1994) *Estetik Cilt I*, (Çev. Taylan Altuğ-Hakkı Ünler), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Kant I. (1964) *The Critique of Judgement*, (Translated by. J.K.Meredith), Oxford: Oxford University Pres.
- Kuçuradi, I. (1998) *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2009a) *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2009b) *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Certitude and Scepticism as Complementary in the Search for Knowledge

Abstract

This paper proposes that the demand for certainty and the continual raising of the doubts (scepticism) about our epistemic claims be seen and considered as efforts toward the same direction, namely, to attain knowledge. This has become necessary as the debate between certitude and scepticism in traditional western epistemology attends to the concept of certitude and scepticism as if they are exclusive and contradictory. This has left the revolving discussion in an endless debate. The search for certitude in our knowledge claims is to ensure that we have justification for our claims to knowledge and the skeptical considerations that over shadow our knowledge claims are equally demands that we have justification for our knowledge claims so that we do not treat mistaken opinions or lucky or educated guess as knowledge. The African theory of knowledge, which is built on African ontology that treats the divide between the object and subject as two aspects of the same reality, encourages this proposal. As such, this paper analyses and evaluates the debate between certitude and scepticism as we have it in traditional western and African epistemology, thus providing the grounds on which the proposal to consider certitude and scepticism as complementary in the search for knowledge.

Key Words

Certitude, Scepticism, African Epistemology, True knowledge, Reality

Bilgi Arayışında Tamamlayıcı Öğeler Olarak Kesinlik ve Şüphencilik

Özet

Bu makale, epistemik iddialarımıza yönelik kesinlik talebini ve şüphelerin sürekliliğe ortaya çıkışını, aynı yöne doğru yol olan, yani bilgi etmeye yönelik olan, çabalar olarak görülüp değerlendirilebileceğini ileri sürer. Geleneksel batı epistemolojisi içinde kesinlik ve şüphencilik arasındaki tartışma, kesinlik ve şüphencilik kavramlarına onlar sanki ayrıcalıklı ve tutarsızmış gibi baktığından, bu sözü

edilen değerlendirme zorunlu hale gelmiştir. Bu bakış, tartışmayı sonsuz bir münakaşaya bırakmıştır. Bilgimize yönelik kesinlik arayışı, bilgi iddialarımız için bir haklılandırmanın temin edilebileceğini ileri sürer ve bilgi iddialarımıza gölge düşüren şüpheci değerlendirmeler de, hatalı kanıların ya da şanslı ve eğitilmiş tahminleri bilgi olarak ele alamayacağımıza ilişkin bir bilgi iddiasının haklılandırılabilmesini eşit derecede savunur. Özne ve nesne arasındaki bölünmeyi, aynı gerçekliğin iki görünüşü olarak ele alan Afrika ontolojisi üzerinde kurulmuş olan Afrika epistemolojisi, bu öneriyi destekler. Bu makale, kesinlik ve şüphecilik arasındaki tartışmayı geleneksel batı ve Afrika epistemolojisinde olduğu gibi analiz etmekte ve değerlendirmektedir, böylece kesinliğin ve şüpheciliğin, bilginin arayışında tamamlayıcı öğeler olarak değerlendiren öneriyi temeller sağlayacaktır.

Anahtar Sözcükler

Kesinlik, Şüphecilik, Afrika Epistemolojisi, Hakiki Bilgi, Gerçeklik.

1.0 Introduction

The issue of epistemological certitude and scepticism has occupied the attention of epistemologists for ages. Both have been treated as contradicting each other and efforts have been on to establish epistemic claims (knowledge) that are free of sceptical considerations. The issue of scepticism and certitude is centered on the question of whether we actually know what we claim to know. This question is a demand for what justifies our knowledge claims against the doubts that such knowledge claims may not be true or certain. As simple as the question sounds, it requires answers to the following:

- (i) How true (certain) are our epistemic claims?
- (ii) Can these claims be justified in the face of epistemological doubts?
- (iii) What degree of certainty do these claims require to pass as knowledge?

1.1 Understanding the Problem

Traditional Western epistemology sees the mind as a mirror of nature and conceives knowledge as the accurate representation of nature. As Rorty (1979) describes it; knowledge is seen as accuracy of internal representation of external objects. This means that if we understand how the mind works to construct its representations, then we will understand how knowledge is possible and the nature of knowledge.

This has become an imperative for epistemology since the time of Descartes, whose primary epistemological effort was to defend human knowledge against scepticism. He sought unshakable foundations for human knowledge through clear and distinct ideas. Within the Cartesian scheme, knowledge is simply consciousness replicating the world. For Descartes, “to know is to accurately represent the world outside the mind.” (Jimoh,1999). This Cartesian notion dominated the efforts of

epistemologists to present an accurate conception of knowledge throughout the modern era of Western philosophy.

Philosophers like John Locke and Immanuel Kant furthered this notion and evolved an epistemological tradition that attempts to set universal and objective standards of rationality. Very prominent in this tradition is the underlining distinction between the known object and the knowing subject. Thus, our epistemic claims are justified when the knowing subject accurately represents the known object. This reveals the influence of a dualistic conception of reality in which there is a distinction between the object and the subject. This dualistic conception of reality is characteristic of traditional Western analytic philosophy, ditto; epistemology.

In these efforts to find unshakable foundations for knowledge, traditional Western epistemology has treated certitude and scepticism as concepts that are exclusive and contradictory. Thus, one is seen as opposed to the other. So the efforts have been towards defeating scepticism so as to establish the certainty of our epistemic claims. Against this idea, this paper seeks to bring both concepts together as mutually complementary in the common search for certain knowledge. By certain knowledge, we mean epistemic claims that are not necessarily beyond doubt (sceptical considerations), but epistemic claims that are more warranted than the doubts.

A closer study of the African approach to reality reveals that though the African acknowledges the dualism of the physical and spiritual, both are interwoven in a continuum of existence, such that there is no sharp distinction between the subject and the object. This metaphysical conception of reality plays a significant role in the African understanding and expression of reality as exposed in African epistemology. Thus, we have an African theory of knowledge that does not have the running battle between doubt and certitude as we have in traditional Western epistemology.

1.2 Clarification of Concepts

For a better understanding of this paper, there is need for a clarification of key terms like (i) scepticism, and (ii) certitude, as used in this study.

1.2.1 Scepticism

The idea of finding unshakable foundation for knowledge is against scepticism, which claims that we cannot be certain about our epistemic claims. "Scepticism as an idea connotes the critical spirit: the tendency of not being easily satisfied with simple or superficial evidence and striving to accept only incorrigible beliefs that are absolutely certain." (Owolabi, 2000). It is usually not easy to describe the features of scepticism since there are diverse and different reasons and objectives that prompt sceptical denial of certainty and objectivity of our epistemic claims. One sure thing however is that the aim of scepticism is to establish the need to properly scrutinize our epistemic claims to ensure that our epistemic claims are free from doubt. To this end, scepticism has been the force propelling the epistemological enterprise. According A. J. Ayer, "these sceptical challenges ... supply the main subject matter for what is called theory of

knowledge; and different philosophical standpoints are characterized by the acceptance or denial of different stages of the sceptic's argument." (Ayer, 1956). We may therefore describe scepticism as the epistemological doctrine that challenges our cognitive claims by providing arguments and reasons why those cognitive claims should be doubted.

There are variations in the arguments of the sceptics; these variations include:

- (i) The doubt of epistemic claims based on the source of knowledge. Most of our knowledge claims come from the sense experience and the senses have been shown to be deceitful and cannot be reliable guide to knowledge of the future.
- (ii) The doubt directed at theoretical knowledge as some sceptics argue that we can easily make mistakes in our deductive and mathematical inferences. This only shows we cannot be sure of the inferences we make from mathematical axioms.
- (iii) The doubts that arise from the similarity between actual reality and states of dream. Since it is always difficult to differentiate between these two, some sceptics argue that it is only sensible to regard our experiences as a dream from which we can wake up one day. Thus, we should not take actual experiences as absolutely certain.
- (iv) The doubts prompted by the Cartesian "evil genius" hypothesis. According to Descartes, it is possible for us to be constantly deceived by an "evil genius." If this is the case, it would mean that all our knowledge are deceitful and unreliable. (Owolabi, 2000).

Based on these variations in sceptical arguments, M. A. Slote summarizes the essential thesis of scepticism as; "by scepticism about X (where X could mean any empirical claim) I shall mean or view that some hypothesis about X is no less reasonable than its deniable, which means that there is no more reason to believe that X exists than that X does not exist and that it is consequently unreasonable to believe that X exists." (Slote, 1970).

Inherent in this understanding of Slote is the idea that scepticism is oriented towards the belief that our epistemic claims are not justifiable as a result of some natural problems about our interaction with the external world. (Owolabi, 2000). This understanding points at the very heart of the problem of certitude and scepticism in traditional Western epistemology, namely, the idea that until the knowing subject accurately represents the known object as it is in the eternal world, we cannot talk about knowledge. Thus, rational certainty, which guarantees knowledge, is understood within the parameters of accuracy of representation by the knowing subject.

1.2.2 Certitude

It is problematic to provide an account of certainty, but the fact also remains that without such an account, we cannot understand the position of the sceptic concerning the attainability of knowledge. We can conceive certainty from the subjective point; that is to see certainty as a subjective assurance or a psychological indubitability. This is a situation in which the knowing subject is unable to conceive the possibility of a contrary

position. Note that this does not eliminate the possibility of a contrary position; the case may be that the knowing subject is not aware of any other belief that contradicts or is contrary to the known belief. Hence, it is subjective. This is the kind of certainty in the Cartesian "*cogito ego sum*" which Descartes erroneously thought was also logically indubitable. Contrary to this Ludwig Wittgenstein argued that;

...one does not infer how things are from one's own certainty. Certainty is, as it were, a tone of voice in which one declares how things are but one does not infer from the tone of voice that one is justified. (Wittgenstein, 1969).

Certainty as subjective indubitability is obviously not the kind of certainty epistemological discourse is interested in with regard to the definition of knowledge. We therefore need to consider another account of certainty. According to J. A. Bewaji,

...this other account of certainty derives from an acceptance of what John Dewey has called the "spectator theory of knowledge." From the perspective of this theory, only what is completely fixed and immutable can be certain or real. (Bewaji, 2007).

This is the kind of certainty that is associated with logical necessity. By logical necessity, we mean internal relationship of propositions, a denial of which will involve a contradiction. Examples of this account of certainty would be mathematical statements and logical inferences; they are logically necessary and analytic and they are not dependent on experience for their truth. Based on the understanding of logical or absolute certainty, the certainty of our knowledge claims would be purely internal to the object of study or claim and propositions deriving from it. (Bewaji, 2007). From whatever point of view we consider that which is certain, it is clear "that certainty is human, linguistic, epistemic, pragmatic and even cultural." (Bewaji, 2007).

1.3 A Review of Certitude and Scepticism In Traditional Western and African Epistemology

The traditional Western approach to epistemology is foundational. From the time of Descartes, the opinion that the theory of knowledge should be grounded on real, firm, and unshakable foundations has persisted. Thus, there was a relentless search for a method to ground the foundations of knowledge. Descartes thought he found this method in his systematic doubt, while Kant thought it is in the distinction between the *numenon* and *phenomenon*. For Edmund Husserl, he felt this method is to be found in phenomenology. (Dummet, 1978).

Richard Rorty summarizes this approach to epistemology when he asserts that modern Western philosophy understands the foundations of knowledge and finds these foundations in the study of;

man-as-knower of the 'mental processes' or the 'activity of representation' which make knowing possible. To know is to represent accurately what is outside the mind, so to understand the possibility and

the nature of knowledge is to understand the way in which the mind is able to construct such representations. (Rorty, 1979).

The traditional Western dualistic conception of reality that distinguishes between the known object and the knowing subject projects the problem of certitude and scepticism. Such a notion of reality divides the world into two – the objective world and the subjective world. This division has assumed different forms of discussion in the history of Western epistemology, e.g. the appearance and reality discourse, the materialism and idealism discourse, the rationalism and empiricism discourse, etc. Discussions in traditional Western epistemology have proceeded along these lines until more recently when post modernist epistemology introduced the context-dependency dimension of viewing justification.

African epistemology differs from the traditional Western conception of knowledge and follows the same line of argument as post modernist epistemology. The claim of African epistemology is a claim to a unique way of knowing that is distinctively African. Protagonists of this claim intend to direct attention to the cultural embeddedness of knowledge. (Udefi in Akanmidu, ed. 2005). It is a known fact that culture plays an important role in our mental understanding of reality. So an understanding of a peoples' culture enables a better understanding of how they conceive and express their beliefs about the realities around them. It is within this context we understand the position of "professional philosophers like Senghor, Anyanwu, Onyewuenyi, and others who argue that there is a distinctive African way of perceiving and reacting to the world." (Udefi in Akanmidu, 2005). They present African epistemology as the way the African understands, interprets and apprehends reality within the context of the African cultural experience. (Onyewuenyi, 1976 and Anyanwu, 1983.).

The African understanding of reality is tied to its metaphysics. Metaphysics here refers to concerns about the meaning and nature of ultimate reality. Africans uphold a dualistic conception of reality in the sense that they see existence as partly physical and partly spiritual. According to A. Ekanola, "they accept the reality and the intrinsic interrelationship of both a sensible (perceptible and physical) and a nonsensible (non-perceptible and spiritual) aspect of reality." (Ekanola in Oladipo, ed. 2006). Ekanola was quick to note that "traditional Africans generally do not attempt any rigid compartmentalization of the world. Rather they construe the two aspects as interlocking and having a continuous and reciprocal influence on each other." This view has been expressed by scholars like Chinua Achebe in his "Chi in Igbo Cosmology" (Achebe in Eze, ed. 1988), Gyekye (1987) and Gbadegesin (1981).

The importance of this point is that it underlines the difference between traditional Western epistemology and African epistemology. While the African concept of reality sees existence as both physical and spiritual, it nonetheless does not propose a dualistic understanding of reality. African metaphysics considers both the physical and spiritual realms as equally real and as constituting a continuum. In this continuum, there is "the possibility of the spiritual entities and at least some physical entities, especially human beings, migrating at will between the physical and the non-physical realms." (Ekanola in Oladipo, 2006). This explains the epistemological monism we find in

African epistemology. According to Udefi, this monism “does not draw a sharp line of demarcation between the epistemic subject who experiences and the epistemic object that is being experienced.” (Udefi in Akanmidu, 2005).

Thus, the African perceives and knows by reacting to the known object in a sensuous, emotive, and intuitive process, as well as through the process of abstraction. African cosmology is more encompassing. The African does not remove himself from the object to be known but fuses his particular subjective orientation and rhythm with the object and the knowing subject and the known object become one. K. C. Anyanwu expresses this point lucidly by saying;

the African maintains that there can be no knowledge of reality if an individual detaches himself from it. Bear in mind that for the African, a life-force, is not a passive spectator of the universe but an active participator of life-events. So he operates with the logic of aesthetics which holds that the whole is real. Knowledge therefore comes from the co-operation of all human faculties and experiences. He sees, feels, imagines, reasons or thinks and intuits all at the same time. Only through this method does he claim to have the knowledge of the other. So, the method through which the African arrives at trustworthy knowledge of reality ... is intuitive and personal experience. (Ruch and Anyanwu, 1981).

Uduigwomen comments on Anyanwu’s submission by acknowledging the wholismholism expressed in this submission as well as acknowledging the fact that it is replete with philosophical problems but nonetheless, it “solves the problem of duality inherent in Western epistemology.” (Uduigwomen, 1995). That Anyanwu’s position goes with philosophical problems does not; in my own opinion reduce the import of its claim as virtually all philosophical theories have their inherent problems and negations. This is precisely the issue epistemological certitude and scepticism attempts to resolve.

1.4 Critical Evaluation

For a claim to be epistemic, that is, for a claim to be described as knowledge, it has to meet certain criteria or standards. These standards include truth, belief, and justification. Thus, traditional Western epistemology defined knowledge as justified true belief. By this definition, it means all knowledge claims must be true, we must believe them to be true, and we must be justified in believing that they are true.

For decades, this was the operative definition of knowledge but Gettier’s influential essay of 1963 refuted this conception of knowledge, suggesting that the conditions of truth, belief and justification are not sufficient for knowledge. This challenge raised the view that we may need additional condition or conditions for knowledge. It is a challenge that calls to question the justification of our knowledge claims; ensuring that we do not take a true belief resulting from epistemic luck or an educated guess as knowledge.

Over four decades after Gettier, Western analytic philosophers are still struggling either to defend the traditional account of knowledge or to respond to the issue raised in Gettier's essay. The discussions have been mainly attempts to repair the traditional account of knowledge. The attempts fall easily into four categories. The first category suggests that "the definition of knowledge should clearly indicate that the constituents' belief should not be inferred from a false belief." (Owolabi, 2000). It is a suggestion that proposes the inclusion of a fourth condition for knowledge. This fourth condition requires that "the believer's ground for believing a claim does not include a false belief." In summary, it is the elimination of "relevant falsehood." (Clarke, 1963). Many philosophers did not welcome this suggestion as it was too strong and makes impossible the possibility to have knowledge. (Pollock, 1981).

The second category of attempt is found in the work of Lehrer and Paxon (1969). It is also a suggestion for a fourth condition. In this case, the fourth condition should not allow within its system of beliefs truths which will destroy the believer's justification. (Dancy, 1985). It is called the "defeasibility approach." This approach is closely related to the third category of attempts referred to as the "reliable method" approach. It argues for a fourth condition, namely that our justified, true, beliefs would pass as knowledge if they are derived from a reliable method. (Dancy, 1985). The fourth category of attempts centres on the "conclusive reason" approach. It argues that justified true belief can still be knowledge as long as it is based on conclusive reason. Conclusive reason means that a particular proposition is knowledge if and only if the reasons that make it an epistemic claim are conclusive. They are conclusive on the grounds that they cannot be true while the conclusion is false.

The debate has largely been to revamp the necessary and sufficient conditions for knowledge. This involves:

- (i) Making a proper distinction between knowledge and belief.
- (ii) Giving a better and more comprehensive analysis of justification to see what it entails and what it does not entail.
- (iii) How best to deduce from given propositions.
- (iv) How to differentiate between first-person and third-person knowledge.

The debate has been between epistemological rivals competing for whose conception of knowledge is correct and whose conception is not correct. Right at the heart of the debate is what degree of certainty we have that gives justification to our epistemic claims in such a way that they are immune to scepticism.

Traditional Western epistemology talks about the 'world as it is' and the 'world as it appears to us.' The 'world as it appears to us' represents the world we can know. This conception of reality has created the fertile grounds for the perennial debate on epistemological certitude and scepticism in traditional Western epistemology. For as long as we cannot know the world as it is, scepticism will always cast a shadow on whatever we claim to know.

On the contrary, African epistemology which is firmly rooted in African ontology considers both the physical and the spiritual as intrinsically related as two aspects of the same reality; they interlock and constitute a continuum with a reciprocal

influence on each other. (Ekanola in Oladipo, 2006). Within this context, the subject knows the object as part and parcel of the same reality to which both of them are aspects. The subject acquires knowledge of the object by seeing and thinking, as well as experiencing and discovering reality. The self of the subject is united with the objective world outside the self in a relationship in which the self of the subject vivifies and animates the objective world. This unitary conception of reality affords the African epistemologists the luxury of combining a representative realist view of the world with the common sense argument against scepticism. Scepticism is therefore not an issue of contention in African epistemology.

1.5 Recommendation

Epistemological efforts in the history of Western epistemology have had to battle with scepticism by trying to create firm and unshakable foundations for knowledge. Analysis of the various efforts in this direction takes you through concepts like foundationalism; the theory that “inferential justification terminates with beliefs that are immediately justified, beliefs that do not depend on any other beliefs for their justifications.” (Moser and VanderNat, 1987). Other concepts in relation to the understanding of knowledge are; (i) Coherentism; the idea that beliefs as justified to the extent that they fit in or cohere with other beliefs in a given system of beliefs (Cardinal, Hayward, & Jones, 2004). Thus, maintain that justification is a function of some relationship between beliefs in contrast to the idea of privileged beliefs holding up a superstructure in the way maintained by the foundationalist. (ii) Contextualism; the idea that whatever we know is relative to a context. Context is seen in relation to certain features like, intentions and presuppositions of the members of a conversational situation. (iii) Reliabilism; the argument that a reliable method would produce a true belief and thus a belief is justified if it is produced by a reliable method rather than basing it on good reasons. And (iv) the Context-dependency approach of the post modernist to justification, which conceives knowledge as a special kind of relations; a text or discourse that puts words and images together in ways that is pleasing and useful to particular culture. It therefore denies objective knowledge, arguing that knowledge is made from the linguistic and other meaning making resources of a particular culture.

What you find at the end of this analysis is that none of these adequately put to rest the over bearing considerations of scepticism. This situation is worsened by the sceptic’s demand for absolute certainty as a *conditio sine qua non* for knowledge. Absolute certainty means indubitability, which necessarily includes both objective and subjective indubitability.

The problem of certitude and scepticism continues to elude traditional Western epistemology because of its dichotomy between the subject and the object in the understanding of reality. Within this understanding, the subject needs to perceive the object as it is to be able to make a cognitive claim. Such perception is not possible. The Kantian theory of the *nomenon* and *phenomenon*, as the world as we know it and the world as it is in itself, which exemplifies the submission of traditional Western epistemology shows that we can only know the world as it appears to us, and not as it is in itself.

The post modernist approach which disagrees with universal standards and paradigms of rationality and objectivity for epistemic claims conceives knowledge and rational certainty within the context of social agreements, thus giving the notion of knowledge as a human activity. Within this context, justification is context-dependent. The brave and persuasive efforts of the post modernists however leave loopholes which critiques of the position have maximally explored and continue to explore. This makes it impossible for them to put the problem of epistemological certitude and scepticism to rest.

An appraisal of the epistemological approach of African philosophy to knowledge and rational certainty first and foremost, opens up the cultural embeddedness of knowledge; therefore revealing the important role that culture plays in the mental understanding of reality. (Brown, 2004). The African ontological understanding of reality as a basic continuum in which the dual aspects of reality; the physical and the spiritual are intrinsically interrelated in such a way that it does not allow a rigid compartmentalization of the object and the subject as two separate and different entities, enables the cognition of reality as part and parcel of itself and not as “accurate representations.” Thus, knowledge is not the knowing subject accurately representing the known object, but that the knowing subject knows the known object as part and parcel of its very being in one and the same reality. In this way the issue of “accurate representation” or no “accurate representation” does arise.

Another very important aspect that this kind of understanding reveals is the various influences on the subject’s understanding of the object. Since it is not by a process of abstraction alone that the subject gets to know the object, such influences that arise from its human and socio-cultural being, i.e. habits, interests, values, language, etc. come into play. These cannot be denied of the subject because they shape his understanding, appreciation and interpretation of reality. (Aigbodioh, 1997).

With all these put together, can we say that the African epistemologist does not understand such concepts as certainty and doubt or certitude and scepticism? He certainly does understand these concepts; but not as the traditional Western epistemologist does in relation to knowledge. Both concepts for the African epistemologist are mutually complementary in the understanding of knowledge rather than mutually exclusive. They both play the role of ensuring that we are not mistaken in our knowledge claims. Instead of one being a paradigm and another being the obstacle to evaluating what is to be knowledge and what is not to be knowledge, both ensure that we sift the candidates for epistemic claims properly of all that could mislead the knower.

The efforts by epistemologists to establish true knowledge is to guide against misinformation. This is to avoid complications and misdirection in our decision making processes and interpersonal relationships. To ask questions about the certitude of our epistemic claims, which amounts to raising doubts (scepticism) about such claims is to ask us to be sure of the knowledge claims we are making. On the other hand, to draw standards of certainty by which we assess our knowledge claims is to be sure of the claims are making. Thus, in either case, the aim is to avoid making mistakes in our

epistemic claims. The quest for certitude and the efforts to avoid scepticism serve as check and balance for epistemological claims.

1.6 Conclusion

Philosophy as a discipline thrives in continual questioning with the noble aim of understanding the realities of our world better. Every question raised provides the opportunity for a further research or inquiry into the subject of the question. In this way, it builds up the body of our knowledge. The idea of this paper is not to settle once and for all the discussion on epistemological certitude and scepticism but to direct attention to an aspect of the issue that is yet to be given considerable attention. This is the fact that the search for certainty and the continuous questioning of scepticism are not albatross to the quest for knowledge. If keenly intensely considered, both certitude and scepticism work for the same purpose; namely, to establish knowledge as opposed to mistaken beliefs, lucky or educated guess. To establish that doubt and certitude are complementary in the search for true knowledge.

References

- Achebe, C., "Chi in Igbo Cosmology" in C. Eze (ed.) (1988), *African Philosophy: An Anthology* Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Aigbodioh J.A., (1997), "Imperatives of Human Knowledge Illustrated with Epistemological Conceptions in African Thought" in *Ibadan Journal of Humanistic Studies*, No.7 Oct, 1997.
- Anyanwu K. C., (1983) *The African Experience in American Market Place*. New York: Exposition Press.
- Ayer, A. J. (1956), *The Problem of Knowledge*, London: Macmillan
- Bewaji, J. A. (2007) *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Ibadan: Hope Publications.
- Brown, L. M., (2004), "Understanding and Ontology in Traditional African Thought" in Lee M. Brown, ed. (2004), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Cardinal, D.; Hayward, J.; & Jones, G. (2004). *Epistemology: The Theory of Knowledge*, London: John Murray Publishers Ltd.,
- Clarke, M., (1963), "Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper" in *Analysis*,
- Dancy, J., (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell Ltd.
- Ekanola, A. B., (2006), "Metaphysical Issues in African Philosophy" in Oladipo O. (ed.) *Core Issues in African Philosophy*, Ibadan: Hope Publications.
- Gbadesin, O., (1984), "Destiny, Personality and Ultimate Reality of Human Existence: A Yoruba Perspective" in *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 7, no. 3.
- Gyekye, K. (1987). *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jimoh, A., (1999), "A Critique of Rorty's Epistemological Behaviourism" , MA Thesis submitted to the Department of Philosophy, Ambrose Alli University, March 1999.

Moser, P. K.; and Vander-Nat, A., (1987). *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford: Oxford University Press.

Onyewuenyi, I. (1993), *African Origin of Greek Philosophy: An Exercise in Afrocentrism*, Nsukka: UNN Dept. of Philosophy,

Owolabi, K., (2000), "The Nature and Problems of Epistemology" in K. Owolabi, *Issues and Problems in Philosophy*, Ibadan: GROVACS.

Pollock, J. L., (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Maryland: Rowan and Littlefield Publishers.

Rorty, R., (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press,

Ruch, E. A.; and Anyanwu, K. C., (1984), *African Philosophy: An Introduction to the Main Philosophical Trends in Contemporary Africa*, Rome: Catholic Book Agency – Officium Libri Catholicum,

Slote, M. A., (1970), *Reason and Scepticism*, London: Allen and Unwin Ltd.

Udefi, A., (2005), "Theoretical Foundations for An African Epistemology" in R. Akanmidu, (ed.) *Footprints in Philosophy*, Ibadan: Hope Publications.

Uduigwomen, A. F. (ed.) (1995). *Footmarks on African Philosophy*. Lagos: Obaroh and Ogbinaka Publishers Ltd.

Wittgenstein, L., (1969), *On Certainty*, trans. By Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell's.

‘Felsefi Bilgelik’ ve (Evren Karşısında) ‘Hayranlık Duyma’ Kavramları Arasındaki İlişki Üzerine

Özet

Felsefe yapmak ve bunun sonucunda kazanılan felsefi bilgelik Platon ve Aristoteles’in haklı bir şekilde tespit ettikleri gibi ‘evren karşısında duyulan hayranlıkla’ başlar. Bu bağlamda bilgiyle hayranlık duyma kavramları arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Hayranlık duyulan şeyin ne olduğunu merak etme ve onun aslını öğrenme isteği insanı ister istemez bir bilme ve bilgiyi arama sürecine itmekte; aranan bu bilgiyi bulan ya da kısmen sahip olan insanın duyduğu hayranlık yerini yavaş yavaş takdir duygularına bırakmaktadır. Felsefe yapmak ya da felsefi bilgeliğin en önemli hedefi, varlık hakkında ‘en doğru ve en güvenilir’ bilgiyi elde etmekten başka bir şey değildir. Böyle bir bilgi’ye ulaşmanın ilk şartı, bilginin nesnesi olan şeye duyulan hayranlık ve takdir hisleridir. Kısaca felsefi bilgelik, evren karşısında hayranlık duyma ile başlamakta, bu hayranlığın nedenini ve nasılını aramakla devam etmekte ve bu nedenin ya da ilkenin bulunmasıyla (ya da en azından o yolda olmanın verdiği hazla) pozitif bir anlam kazanmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Felsefe, Bilgelik, Hayranlık Duyma, Varlık, Bilgi, Akıl, Duyular, Korku.

On the Relationship between the Concepts of Philosophical Wisdom and Admiration (in the Face of the Universe)

Abstract

Philosophizing and philosophical wisdom gained as a result of this, as Plato and Aristotle rightly noted, start with “admiration in the face of the universe”. In this respect, there is a close relationship between the concepts of knowledge and admiration. Wondering about what is admired and wanting to learn its essence willingly or unwillingly put a person in a process of knowing and looking for knowledge; the admiration felt either by a person who has found the knowledge or a person who has partly had it gradually yields to the feelings of appreciation. The most important aim of philosophizing or philosophical wisdom is nothing other than obtaining the “most truthful and trustworthy” knowledge about being. The first condition of attaining such knowledge is the feelings of admiration and appreciation for whatever the object of knowledge. In short, philosophical wisdom starts with admiration in the face of the universe, continues by looking for why

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

and how of this admiration and gains a positive meaning by finding this reason or principle (or at least by the pleasure of being on that way).

Key words

Philosophy, Wisdom, Admiration, Being, Knowledge, Reason, Senses, Fear.

Felsefe yapmak ya da o yolda olmak her şeyden önce insani bir özelliktir.¹ Çünkü felsefe yapmak, akıl sahibi olmayı zorunlu kılar. Aklın felsefe yapmada tek başına yeterli olup olmadığı tartışması bir yana, felsefe yapmak için insani felsefe yapmaya sevkedecek birtakım insani duyguların da bu sürece eşlik etmesi gerekmektedir. Bu anlamda bazı filozofların felsefenin çıkış noktasının duygu ya da duygular olması gerektiği tespiti anlamlıdır. Felsefeyle uğraşan her insan, “felsefenin çıkış noktası ya da aslı, insanın evren karşısında duyduğu hayranlıktır.” cümlesini ya duymuş ya da okumuştur. Hayranlık duyma, yoğun bir duygulanımdır. Bu kavram Yunancada (pathos², πάθος), Latince de ise ‘*affectus*’ kelimeriyle karşılanmaktadır. Platon’a göre “felsefe, hayretten ve hayreti çözmek için yapılan zihin gayretinden doğmuştur” (Ülken 1963: 37). Evren karşısında duyulan hayranlık insani felsefe yapmaya zorlar (Natorp 1903: 104). Felsefenin çıkış noktası olarak hayranlık duyma (*stauenen*), Platon’un *Theaitetos* diyalogunda şöyle dile getirilir: “Felsefecinin tutkusu hayranlık duymadır. Bunun dışında felsefenin başka bir esası ve ilkesi söz konusu değildir” (*Theaitetos*, 155D). Hayranlık duyma, Platon’da felsefenin esası ve temel ilkesi olarak kabul edilmekle kalmamış; o aynı zamanda felsefenin amacı ve sonucu olarak da görülmüştür. Bu amaç, onun *Symposion* diyalogunda bilen insanın “hayranlık uyandıran özsel güzelliği” görmesi olarak açıklanır (*Symposion*, 210E, τὴν θανάσιμον τὴν φύσιν καλόν). Yani hayranlık duyma kavramından hareket eden felsefi düşünce, öyle bir bilgiye ulaşır ki bu bilginin kendisi ayrıca ikinci bir hayranlığa sebep olmaktadır. Böyle bir süreçte ilk olarak hayranlık duyma, ikincil olarak da takdir söz konusudur. Burada sorulması gereken soru, ‘temel’ ya da ‘asıl’ kavramından ne anlaşılması gerektiğidir. Buradan anlaşılması gereken şey ise, felsefe yapmanın evren

¹ Bu bağlamda Stoa filozofları tarafından ileri sürülmüş olan “Tanrılar felsefe yapmaz” (nicht) cümlesi şayan-ı dikkattir. Bu cümle çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Tanrılar felsefe yapmaz, onların felsefe yapmaya ihtiyaçları yoktur çünkü onlar felsefenin ulaşmak istediği hakikatin ta kendileridir. Ya da gerçekten onlar insani anlamda felsefe yapma yetisinden yoksundurlar çünkü aralarında ontolojik açıdan özsel bir farklılık vardır. Bu yoruma da özsel açıdan kendinden daha aşağıdaki bir varlığın sahip olduğu bir özelliğe insandan daha üstün olarak kabul edilen Tanrının ya da Tanrıların nasıl sahip olamayacağı şeklinde itiraz etmek de pekala mümkündür.

² Pathos kavramı şu şekilde tanımlanmaktadır: “Felsefe dışında bu kavram, acı ve üzüntü anlamına gelmektedir. Fakat kendi felsefi gelişim sürecinde bu kavram, ilk olarak dışsal herhangi bir etkinin ortaya çıkardığı bir durum olarak tanımlanmaktadır. O aynı zamanda, kederlenmek, ve ruhsal bir durum ya da duygulanım olarak da tarif edilebilir.” *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, yay. Joachim.Ritter, cilt I, Basel 1971, s.89.

Bu tanıma Platon’dan iki farklı tanım eklemek mümkündür. İlk anlamda Platon pathos’u tutku (Leidenschaft) [Phaidros 265B], ikinci anlamda ise tecrübe (Erfahrung) [Phaidon 96A] olarak tanımlamaktadır.

karşısında duyulan hayranlıkla birlikte başlamış olduğunun yanısıra, hayranlık duymanın filozofların sahip olduğu (felsefi hayranlık) sürekli bir özellik olduğu tespitidir.

Platon bu saptamaya *Theaitetos* diyalogunda geniş yer verir. Sokrates bu diyalogda diyalog arkadaşı Theiatetos'a, bir şeyin varlığı hakkında ileri sürülen ifadelerle, o şeyin oluşu sırasında meydana gelen değişmeler arasındaki çelişkiye dikkat etmesini salık verir. Bu tavsiyeye Theaitetos şöyle cevap verir: "Gerçekten Sokrates, Tanrıların davranışları, yapıp ettikleri karşısında aşırı bir hayranlık duyuyorum. Esaslı bir biçimde evrene her bakışında başım dönüyor" (*Theaitetos*, 155C). Burada hayranlık duyma negatif karakteriyle, yani bilgi sahibi olmama şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bilmek isteyen, bilmek istediği nesneyi tespit edememektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak baş dönmesi ona eşlik etmektedir.

Platon'da hayranlık duymanın iki farklı anlamı vardır. Birincisi Theaitetos'un başında belirtildiği gibi –ki burada hayranlık duymayla (*staunen*, *θαυμάζειν*) temaşa etme (*schau*, *θεασθαι*) kavramlarının aralarında ortak bir bağ olduğu ifade edilmektedir- insanın düşünsel güçlük karşısında gösterdiği hayranlıktır. Bu hayranlık felsefe yapmada kendisini gösteren bir hayranlıktır. İkinci anlamda hayranlık duyma Platon'un *Symposion* 210 E'de işaret ettiği, felsefi bilginin sonucunda açığa çıkan hayranlıktır. Başlangıçta gerçek düşüncenin içine düştüğü güçlükten doğan hayranca bakış, bizi *İde*'nin ve en yüksek ruhsal tabakanın temasına sürüklemektedir. Böyle bir hayranlıkta imkansızlık ortadan kalkmaktadır. Bilinemezlik, özü ruhsal temaşa olan kavramlar üstü bir bilgi tarafından kuşatılmaktadır.

Platon'un bu anlayışına benzer bir anlayış H. Arendt tarafından ortaya konmuştur. Arendt temaşa ya da görüyü, Platon'un *Theaitetos* diyalogundan hareketle, felsefi bilginin en yüksek formu olarak kabul eder ve bu düşüncesiyle, felsefenin temeli olarak hayranlık duyma (*θαυμάζειν*) kavramı arasında bir bağlantı kurar. Fakat Arendt, varlığın güzelliği karşısında duyulan hayranlığın içeriğinin ilkesel olarak kelimelerle ifade edilemeyecek bir şey olduğu inancındadır. Ona göre, bu durum aynı zamanda, Platon ve Aristoteles'in evren karşısında duyulan hayranlığı, neden felsefenin kaynağı olarak gördüklerini ve felsefe yapmanın amacının neden kelimelerle ifade edilemeyen bir görüden oluşması gerektiği tesbitini de açıklamaktadır (Arendt 1960: 295). Aristoteles bu bağlamda her ne kadar hayranlık duyma kavramı yerine temaşa (*θεωρία*) kavramını kullanmış olsa da, Arendt hayranlık duyma kavramıyla temaşa kavramı arasındaki birlikteliğe dikkat çeker. "Bu felsefede Teoria (*θεωρία*) gerçekte hayranlık duyma (*θαυμάζειν*) kavramı yerine kullanılmış daha mütevazı ve geçici bir kavramdır. Felsefe yapmanın ulaştığı gerçek temaşa, felsefenin kendisiyle başladığı kavramsal açıdan aydınlanmış hayranlık duyma kavramından başka bir şey değildir.

Aristoteles'e göre de felsefenin başlangıcı insanın evren karşısında duyduğu hayranlıktır. "İnsan evren karşısında duyduğu hayranlıktan dolayı felsefe yapmaya başlamıştır" (Aristoteles, *Metafizik* I c 2, 982b 11). Bu hayranlık son bulmayan ve bitmeyen bir hayranlıktır. Bu hayranlık aynı zamanda bütün varolanlar hakkında duyulan evrensel bir hayranlıktır. Aristoteles yukarıdaki alıntının devamında insan düşüncesinde ortaya çıkan hayranlık duyma kavramının kısa tarihiyle ilgili tespitlerde bulunur. "Başlangıçta insanlar, gözlerinin önünde duran ve açıklayamadıkları şeyler

üzerine hayranlık duymuşlardır. Daha sonra yavaş yavaş ilerleyerek daha büyük varlıklarla mesela ayla, güneşle, yıldızlarla ve evrenin oluşu problemiyle karşılaşmışlar ve bazı zorluklarla yüz yüze gelmişlerdir” (*Metafizik I c 2, 982b 12-17*). Alıntıda verilen ilk örnekler felsefe öncesi dönemin düşünce yapısıyla ilgilidir. Evrenin oluşumuna dair soru ise -her ne kadar bu alanda dini ve mitolojik bazı cevaplar verilmiş olsa da- felsefeyi ilgilendiren bir sorudur. Fakat felsefe yapan bir insan bu soruya cevap vermekten ziyade bütün varlığı kendi gizemi içinde düşünür. Nesne karşısında duyulan felsefi hayranlık, ilk olarak negatif bir şey olarak görünür.

Hayranlık duymanın negatif karakteri Aristoteles'te de işlenen bir konudur. Onda hayranlık duyma, herşeyden önce hayranlık duyulan şeyin özünün bilinmemesinden açığa çıkar. Fakat hayranlık duyma, bilgi sahibi olmamayı kabul eden bir süreç değildir. İnsan hayranlık duyduğu şey hakkında bilgi sahibi olmak ister. Yani “hayranlık duyma hayranlık duyulan şey hakkında insanı bilgi sahibi yapmaya zorlar. Hayranlık duymada insan bilgisizliğinin farkına varır ve bu bilgiyi aramaya koyulur” (Jaspers 1971: 16). Bu yüzden Aristoteles felsefeyi, hayranlık duyma sürecini sona erdiren ve “insanı bilgisizlikten kurtaran” bir faaliyet olarak anlar. Hayranlık duymada ortaya çıkan bilmeme durumu genel anlamda hiçbir şey bilmeme durumu olmayıp bizim pratik aklımızın nesnesi olmayan bir bilmeme durumudur. Hayranlık duyan bir kişi kendisinin de doğrudan kavrayamayacağı bir şeyin varolduğunu ve bunu algılayamayacağını bilmektedir. Bu onun için mucizevi bir karakter taşımaktadır. Bu da hayranlık duymanın pozitif yanını oluşturmaktadır.³

Felsefi anlamda hayranlık duyma kavramı, dini anlamda hayranlık duyma kavramından farklı bir şeydir. Çünkü bu kavram dini tecrübenin bir sonucu olarak ortaya çıkan “hayranlık”tan farklılık gösterir. Bu temel farklılık da hayranlık duymanın nesnesiyle ilgilidir. Her ne kadar Platon bu konuda çok açık olmasa da şu tesbiti yapmak yanlış olmaz: Mutlak güzelin (*θαυμαστόν καλον*) felsefi bilgisi, en yüksek ide olan ‘İyi’ idesinin bilgisidir. Bu aynı zamanda Bir’in de bilgisidir. Bir’in bilgisi de kendisi sayesinde diğer varlıkların birliklerinin sağlandığı ontolojik anlamda bir ‘varlığın’ bilgisidir. Sadece varlıkta diğer bütün varlıklar birlikte var olabilirler. Buradan çıkan doğal sonuç ise, felsefi hayranlık duymanın nesnesinin ontolojik bir varlık olması gereğidir. Bu bağlamda, diğer semavi dinlerde ifade edilen ve kendi başına bir kişiliğe sahip olduğu kabul edilen Tanrısallık, tek başına felsefi hayranlığın nesnesi olamaz.

Platon’un felsefenin temelini hayranlık duyma olarak tespit etmesine katılan 19. ve 20. yüzyıl filozofları, genel anlamda felsefi hayranlığı, varlık üzerine duyulan hayranlık olarak yorumlamışlardır ve bu bağlamda, yukarıda ifade edilen hayranlık

³ Jaspers hayranlık duyma ve bu hayranlık sonucunda ulaşılan bilginin hemen peşinden gelen şüpheye dikkat çeker. İnsan kendi hayranlık ve takdir duygularını elde ettiği bilgi sayesinde pekiştirmesine karşın bu elde edilen bilgilerin doğruluklarının kontrol edilmesi sonucunda yine aynı insan bu kez bu bilgilerden şüphe etmeye başlamaktadır. Platon ve Aristoteles ise bu bağlamda bu şüpheden bahsetmezler. Fakat Jaspers hayranlık duyma ve varolanlar hakkında elde edilen her bilgiden sonra bunlardan şüphe etmenin zorunlu olarak ortaya çıktığı görüşünü taşımaktadır. Krş. A.g.e., s. 17.

duymanın başlangıcıyla sonucu arasındaki ayrımı dikkate almamışlardır.⁴ Örnek olarak Schopenhauer, felsefi bilgelik olarak hayranlık duymanın, dünyayı ve kendi varlığımızı aştığı inancındadır. “Çünkü sadece düşünceden yoksun hayvanlar, dünyayı ve varlığı doğrudan ondan hareketle anlarlar. Bu anlama ise insanlarda problemlidir. Bu tür bir anlama, aydın ve iyi eğitim almış çok az sayıda kişinin başardığı bir şeydir ki bunlarda Platon’un büyük bir hayranlık ve duygu seliyle felsefe yapma (*θαυμάζειν μάλα φιλοσοφικόν πάθος*) diye tanımladığı hayranlık duyma derecesine kendilerini çıkarmış kimselerdir.

Schopenhauer’a göre bu problem, her ülkenin ve o ülkenin ileri gelen insanların çözmeye çalıştıkları bir problemdir. Bu problemde doğan kaygı, aynı zamanda hiçbir zaman durmamış olan metafizik saatini de harekete geçiren bir kaygıdır” (Schopenhauer 1977: 189). Bu cümlelerden çıkan birinci sonuç, her insanın potansiyel olarak doğal varlık kabulünden sıyrılıp dünya ve varlık üzerine felsefi bilgelik anlamında hayranlık duyma kabiliyetine ulaşabileceği gerçeğidir. İkincisi ise, bu hayranlık derecesinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan varlık keşfinin, farklı insanlarda farklı derecelerde ortaya çıktığı tespittir. Schopenhauer akıl ve isteme (Schneider 1956: 85) arasındaki bağa dayanan bu tespiti şöyle açıklar: “İntellektüel açıdan bir insan ne kadar zayıfsa varlığın kendisi onun için o derece daha az gizemli görünür. Ona her şey olduğu gibi görünür ve her şey kendi aracılığıyla rahatça anlaşılabilir. Bunun sebebi aklının istemeye hizmetçi olması ve ona sadık kalmasıdır. Böyle bir akıl, dünya ve doğayla onların bir parçası olarak sıkı bir birliktelik kurmakta ve böylece de bütün varlıklardan kendini sıyrıp, onların karşısına geçip varlığı bir bütün olarak kavrama ve anlama cesaretini gösterememektedir” (Schneider 1956: 176). Son olarak Schopenhauer, felsefi bilgelik olarak hayranlık duymanın zaman üstü özelliğinden bahseder. Ona göre, bu kavram her zaman ve her yerde farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültürlerde açığa çıkabilir.

M. Scheler ve M. Heidegger de felsefi anlamda hayranlık duymayı, Schopenhauer’a benzer bir şekilde karakterize ederler. Bu bağlamda Scheler şunları söyler: “İlk ve doğrudan en açık olan şey, bir ‘şeyin’ varlığı ya da daha keskin bir ifadeyle hiçliğin yokluğudur. Bu gerçeklik aynı zamanda felsefi anlamda hayranlık duyma kavramının hareket noktasıdır” (Scheler 1980: 93). Buna benzer görüşü Scheler, başka bir yerde şöyle dile getirir: “Her türlü metafiziksel uğraşının kaynağı, genel anlamda herhangi bir şeyin olması ve hiçliğin olmaması üzerine duyulan hayranlıktır” (Scheler 1980: 134). Heidegger’e göre metafiziğin temel sorusu, bir şeyin niçin var olduğu, neden yokluğun olmadığı sorusudur (Heidegger 1953: 1). Onun ilk yazılarında varlığı tecrübe etmek, ona hayranlık duymadan daha önemlidir. Sonraki yazılarında ise hayranlık duyma kavramına göndermeler yapar. “Varlıklar içinde sadece insan (...) mucizenin mucize olduğunu tecrübe eder. O şey de varolanlardır” (a.g.e.). Varlık

⁴ Birtakım çağdaş filozoflar Platon’un bu konu hakkındaki görüşlerini benimsemiş olmalarına rağmen bu görüşleri Yahudi-Hıristiyan yaratılış öğretisine uyarlamışlardır. Yunan düşüncesinde varlık, ezeli olarak kabul edilirken, İncil’e dayanan yaratılış öğretisi ise, varlık kavramını her zaman mümkün olan, yokluk kavramının aşılması ya da onun bertaraf edilmesi olarak anlar. Bundan dolayı felsefi bilgelik olarak hayranlık duyma yerini, hiçliği yenmiş olan varolanlar üzerine duyulan hayranlığa bırakır.

tecrübesi burada felsefi anlamda hayranlık duymanın ve hayret etmenin bir çeşidi olarak görünmektedir. Bu tespitlere rağmen hayranlık duyma kavramı –belki de Heidegger’in Platon felsefesine fazla ilgi göstermemesinden dolayı– diğer filozoflarla karşılaştırıldığında Heidegger felsefesinde pek önemli bir yer işgal etmez. Husserl ve Heidegger’in öğrencisi olan E. Fink’te durum biraz daha farklıdır.

Platon ve Aristoteles’in konuyla ilgili metinlerine atıfla Fink, “felsefi problemlerin kaynağı hayranlık duyma kavramıdır” (Fink 1966: 182). cümlesini kendine hareket noktası olarak seçer. Ona göre, hayranlık duyma ve hayret kavramları, şimdiye kadar olağan kabul edilen fakat olağan dışı olan, kesinliğine inanılan fakat şüpheli olan, sorgulamadan kabul edilmiş fakat sorgulanması gereken kavramların başında gelir. “Kendimizi, şeyleri, insanları ve Tanrı’yı kendisi aracılığıyla tanıdığımız dünya’ya duyduğumuz hayranlık, varlıklardan edindiğimiz bilgide aniden ortaya çıkan bir aydınlanma, bir *ters yüz* değildir. Bunun sonucunda şimdiye kadar varolanlar için geçerli olan şeyler, yalın bir görüntü derecesine inmektedir. Hayranlık duymada, felsefenin ters yüz olmuş dünyası açığa çıkmaktadır” (a.g.e.). Fink ısrarlı bir şekilde hayranlık duymanın negatif yönünü vurgular. “Hayranlık ve hayret insanı alışmış olduğu günlük hayatından, gelenekle olan yakınlığından ve varlıkla olan güvenli ilişkisinden sökü� çıkarmakta ve onu sürekli olarak karşılaştığı varlık yorumlarından, varlığın ne olduğuna dair bilinemezliğin yaratıcı fakirliğine sürüklemektedir. Hayranlık duyma, özsel olarak herşeyi yerinden oynatmadır. Yani insanı alıştığı, güvendiği ve inandığı şeyleri yerinden etmez” (Fink 1966: 183). Fink’e göre, hayranlık duyma sadece bir duygu durumu olarak anlaşılmalıdır. O aynı zamanda yalın düşüncenin ve özsel teorisinin de temel formudur. Fink, özsel teori kavramını kendi karşıt kavramıyla açıklar. “Özsel olmayan teoriler, varlığın ne olduğu sorusuna cevap veren ve gerçekliğin doğasını bulduğunu iddia eden teorilerdir” (Fink 1966: 183). Hayranlık duyma kavramının özsel teorisinde ise her türlü bilgi ve kabul kesinliğini yitirmiş; varlığa yeni bir bakış açısıyla bakmak zorunlu hale gelmiştir. Bu sayede kazanılan varlığın hepsini kapsayan bir bakış açısı, başlangıçtaki felsefi hayranlığın bir sonucu olup, felsefenin amacı olarak anlaşılan bir hayranlık değildir. Fink şu cümlelerle bunu açıklamaya çalışır: “Hayranlık ve hayrette, varolanlar kendilerini asli şekilde yeni bir tarzda gösterirler. Bu gösterim her türlü varlık yorumuna ket vurmakta ve ‘var olanları yeniden avlamaya’ çalışmaktadır” (Fink 1966: 184). ‘Var olanları avlamak’ (Platon: Phaidon 66C:ή του όντος θήρα) kavramı daha önce Platon tarafından kullanılmış bir kavram olup bu avın sonu, kelimelerle ifade edilemeyen bir bilgiyle biter. Burada Fink, Platon’dan ayrılır. Fink bu bağlamda böyle bir bilgiden söz etmez.

Sonuç olarak felsefe yapmak ve bunun sonucunda kazanılan felsefi bilgelik Platon ve Aristoteles’in haklı bir şekilde tespit ettikleri gibi ‘evren karşısında duyulan hayranlıkla’ başlar. Hayranlık duyma, insana hem bilgisizliğini daha doğru bir ifadeyle henüz bilememe durumunu hatırlatmakta hem de bu hayranlığı takdir ve tahsine dönüştürmektedir. Bu bağlamda bilgiyle -karşıt anlamda bilgisizlikle- hayranlık duyma kavramları arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Hayranlık duyulan şeyin ne olduğunu merak etme ve onun aslını öğrenme isteği insanı ister istemez bir bilme sürecine ya da bilgiyi arama sürecine itmekte; aranan bu bilgiyi bulan ya da kısmen sahip olan insanın duyduğu hayranlık yerini yavaş yavaş takdir duygularına bırakmaktadır. Bu bağlamda insanın hayranlık uyandıran bu evren ve onun temeli hakkında sahip olduğu

bilgi ne kadar artarsa o oranda bilgeliğin de artacağı kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuçtur. Felsefe yapmak ya da felsefi bilgeliğin en önemli hedefi varlık hakkında 'en doğru ve en güvenilir' bilgiyi elde etmekten başka bir şey değildir. Böyle bir bilgiye ulaşmanın ilk şartı bilginin nesnesi olan şeye duyulan hayranlık ve takdir hisleridir. Yani karşımızda duran ve kendisini Ben-olmayan olarak betimlediğimiz evrene sempati ve hayranlıkla yaklaşmak felsefi bilgeliğin hem başlangıcı hem de onun açığa çıkmasının temel şartıdır.

Kaynakça

- Albert, K. (1968) Die Philosophie der modernen Kunst, Meisenheim.
- Aristoteles (1970) Metaphysik, Schriften zur ersten Philosophie, übs. u. hrsg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart.
- Arendt, H. (1960) Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart.
- Fink, E. (1966) Studien zur Phänomenologie, Den Haag.
- Heidegger, M. (1953) Was ist Metaphysik, Tübingen.
- Ionesco, E. (1964) Argumente und Argumente, Neuwied.
- Jaspers, K. (1971) Einführung in die Philosophie, München.
- Natorp, P. (1903) Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig.
- Platon (1990) Werke, (Phaidros) yayımlayan G. Eigler, cilt 5, übersetzt von F. Schleiermacher, II. Aufl.
- Platon (1974) Werke, (Phaidon und Smyposion) yayımlayan G. Eigler, cilt 3, übersetzt von F. Schleiermacher, I. Aufl.
- Platon (1970) Werke, (Theaitetos), yayımlayan G. Eigler, cilt 6, übersetzt von F. Schleiermacher, Darmstadt.
- Ritter, J. (Hg.) (1971) Historisches Wörterbuch der Philosophie, cilt I, Basel.
- Schopenhauer, A. (1977) Die Welt als Wille und Vorstellung, cilt II, Zürich.
- Scheler, M. (1980) Gesammelte Werke, cilt V, Frankfurt an Main.
- Schneider, R. (1956) Schopenhauer, Frankfurt am Main.
- Ülken, H. Z. (1963) Felsefeye Giriş, I. Kısım, II. baskı, Ankara Üniv. Basımevi.

Nietzsche's Beyond Good and Evil: A Morality of Immoralism

Abstract

Friedrich Nietzsche (1844-1900) presents a radical and enigmatic approach to existentialism by over emphasizing the attributes of subjectivity of the individual over the group, community and God, especially the Christian God. This essays takes a critical appraisal of the major presuppositions of Nietzsche, especially as contained in his work *Beyond Good and Evil* (1886) which is a major amalgam of Nietzsche's works on existentialism.

The essay concludes that notwithstanding the empowerment Nietzsche's gives to man through the Will to power and the concept Superman, his perspective on the absolute freedom and supremacy of man over human institutions which serve regulatory functions are counter-functional to social order as they obscure our thorough sense of morality.

Key words:

Nietzsche, Good and Evil, Will to Power Nihilism, Morality

Nietzsche'nin İyinin ve Kötünün Ötesinde Kavrayışı: Ahlaksızlığın Ahlaki

Özet

Friedrich Nietzsche (1844-1900) sınıfın, toplumun, Tanrı'nın, özellikle de Hıristiyan tanrısının karşısında bireyin öznel niteliklerine vurgu yaparak varoluşçuluğun radikal ve gizemli bir türünü ortaya koymuştur. Bu çalışma, Nietzsche'nin özellikle varoluşçuluk üzerine olan çalışmalarının en büyük sentezi olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde yer alan temel kabullerine eleştirel bir gözle yaklaşmaktadır.

Çalışma, Nietzsche'nin üst insan ve güç istenci kavramlarıyla insana yetki vermesine rağmen, mutlak özgürlük ve düzenleyici işleve sahip olan kurumlar karşısında insanın üstünlüğü düşüncesinin, ahlakın tam anlamını belirsizleştirdiği için sosyal düzene karşı işlevde bulunduğu sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Sözcükler:

Nietzsche, İyi ve Kötü, Güç İstenci, Nihilizm, Ahlak.

* Olatunji A. Oyeshile is a Senior Lecturer in the Department of Philosophy, University of Ibadan. He had served as Head of the Department between 2008 and 2010. He specialises in African Philosophy, Metaphysics and Existentialism. He has published in *Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)* (Iran), *International Journal of Applied Philosophy (USA)*, *Concordia: International Journal of Philosophy (Aachen, Germany)* and *Philosophy, Culture and Traditions (Canada)*.

Introduction

This essay is focused on the critical examination of Friedrich Nietzsche's moral Philosophy, especially as contained in his work, *Beyond Good and Evil* (1886).

Friedrich Nietzsche (1844-1900), a German philosopher and poet is one of the most original and influential figures in modern philosophy. *Thus spake Zarathustra* (1883) contains the first comprehensive statements of Nietzsche's mature philosophy. He referred to it as the most profound book of world literature. *Beyond Good and Evil* (1886), and *Towards a Genealogy of morals* (1887) are major commentaries on *Thus spake Zarathustra*. (Kaufmann, 1967: 504-509).

The book *Beyond Good and Evil*, can be seen as the amalgam of major thoughts of Nietzsche. In it we have the central ideas of his books, *The will to Power*, *Thus spake Zarathustra*, *Towards The Genealogy of morals* and so forth. All of Nietzsche's works were influenced by his practical life. Hence, it is germane to have a cursory look at his biography for a proper appreciation of his thoughts.

Nietzsche's life can be divided into three main periods viz: years of preparation, years of production and years of insanity. (Castell, 1976:235). Having been born into a puritanical family, his parents sent him to a denominational school to prepare him for a clergy job. However, in the university he revolted against his parents' wish to become a clergy man. He was greatly influenced by Erwin Rhode, a Greek historian, through whom he became acquainted with the problems and perspectives of cultural history of mankind.

It has been argued that Nietzsche's life revealed a kind of ruin. First his spiritual development could not reach fruition through his work. He had a problematic existence. His friendships led to the experience of loneliness that is without parallel and his sickness terminated his life in a ruinous way. As the sickness gradually developed, it became so much a part of him that one can scarcely imagine him as living and working without it. There were also signs of extra ordinary things found in him, these include his early call to a professorship and his difficulties with publishers compounded to the point of frustration. The negations were, in fact, too many for him. (Jaspers, 1965:27).

Some have even argued that Nietzsche became mad towards the end of his life. However, it should be noted that the ingenuity with which Nietzsche wrote did suggest that his madness is not madness in the ordinary sense in which we understand it. Nietzsche had a contempt for the Jews. In fact, Nietzsche's sister had married Bernhard Forster one of the leaders of the German anti-Semitic movement in 1885. Nietzsche was opposed to idealism and philosophers like G.E. Moore and Bertrand Russell followed his footsteps by trying to emancipate philosophy from the influence of leading idealists like Hegel, Bradley and McTaggart.

Having revolted against the puritanical background he sought to embrace atheism and concludes that 'God is dead' and from this he strictures Christian morality or what he refers to as the herd morality. The influence of Erwin Rhode (the Greek historian) provided Nietzsche with the tool of engaging in archeological excavation of the European historical values in particular and that of the mankind as a whole which he saw as something which has been dominated by shift in standard from time to time.

Hence, he concludes that there was nothing immutable in moral values except its changing nature. Subsequently, he believes that the values of Europe in his days had outlived their usefulness because they do not promote the 'will to power' (his indictment of slave morality) in his distinction between slave morality and master morality. Therefore, he recommends *Nihilism* as the only way through which new values (especially the values that could promote the will to power can be attained). He holds that we must first destroy all existing values and create new ones which will ultimately result in the transvaluation of values.

From the above one can attempt to draw a sequence of Nietzsche's thought as contained in *Beyond Good and Evil* in the following ways: Nietzsche's upbringing and the effects of his life on his thought; his rejection of puritanical training that led him to postulate the death of God and his rejection of Christian morality; his views concerning the European civilization and cultural history of mankind; his distinction between master morality and slave morality; the will to power, the structure of woman emancipation, the role of philosophers and his postulation nihilism as the only avenue through which we can have our so called eternal values transvalued.

Nietzsche's work would be looked at from the above perspectives and it will end with a critical appraisal of his thought which has to do with the immoralism of his morality.

The Death of God and the Rejection of Christian Morality

Nietzsche used the presumption of the death of God to the effect that men must learn to re-examine their human situation since it is no longer tenable to believe in the existence of God. One of his concerns was how to live successfully as an atheist. Nietzsche, like many existentialist philosophers, concerns himself passionately with the human situation and he rejects as a delusion all abstract, objective, systematic philosophy. This is because he thinks that life is more than logic. (Passmore, 1957:470). The death of the Christian God leaves the European man without a universal goal. The aim is to stimulate the noble and free spirits to break the shackles of herd morality and determine their own values.

Nietzsche unleashes a great attack on Christianity. He reasons in the following way: From the start, the Christian faith is a sacrifice, a sacrifice of all freedom, all pride, all self confidence of the spirit, at the same time an enslavement, self mockery and self-mutilation. Nietzsche believes that the day will come when the most solemn concepts which have caused the most frights and suffering, that is, the concepts of God and sin, will seem no more important to us than a child's toy. (Nietzsche, 1966:60-69).

Nietzsche opines that whoever unmask Christian morality unmask the worthlessness of values in which man believes. He sees in them only the most fatal kind of abortion, fatal because they fascinate. According to Nietzsche, the notion of God was invented as a counter notion to life. The notion of a beyond was invented to depreciate the only world that exists. The notion of immortal soul was invented to despise the body. The notion of sin was invented to mislead our instincts and finally the notion of a good man has come to mean everything that was weak, ill, misshapen, everything which

should be obliterated. This morality, he believes, thwarts the law of selection, all in the name of morality (Castell, 1976:250). Nietzsche means the law of natural selection which emphasizes the survival of the fittest.

Nietzsche equates the herd morality with priestly morality or morality of timidity. Morality in Europe, Nietzsche contends, is herd animal morality merely a one type of human morality beside which, before which and after which many other types, above all higher moralities, are or ought to be possible. But this morality resists such possibility, such an ought with all its power by claiming that 'I am morality itself, and nothing besides is morality'. (Nietzsche, 1966: 115). And through the backing of religion, this morality manifests itself in social ad political spheres. Nietzsche rejects Christian religion because of its proclamation of man's equality before God as well as for the self-humiliation of man, killing in him the will to power. To Nietzsche, the equality of men blurs human capability which distinguishes one man from the other.

European Culture, Cultural History of Mankind and The Genealogy of Morals

Nietzsche can be described as a cultural historian. His investigations into mankind's cultural history, understanding by the term culture such things as art, religion, science, morality, government and so forth, impressed him with the enormous diversity that has obtained in these things at different times and places. He believes that cultural values are local and transitory affairs. This he shows through the notion of relativity of cultural values. Nietzsche believes that values are relative to time and place, relative to the needs peculiar to the people among whom they flourish. Put differently, there is nothing immutable about all values (Castell, 1976:236)

According to Nietzsche, the cultural history of mankind shows that Aristocratic qualities flourish in the early stages of culture and disappear gradually as that culture becomes old. In Homer's time, the Greeks were 'heroes', by the time of Pericles and the Spartan war, they had become mere sophists and philosophers and scientists. In early Roman history there were great kings who conquered the ancient world, but centuries later in the days of imperial decline, this nation of strong, silent men had become helpless victims of their own weakening civilization and the new races of barbarians as yet untouched by such things. These new comers swept Europe, and another passage in cultural history was begun, but with the same result. By the nineteenth century these Germanic peoples who had made over the civilization of ancient Rome had become democratic, even socialistic; they cultivated science, art, morality or (in some instances) decadent form of immorality, wealth, ease, the emancipation of women, optimism, pessimism, philosophy and so forth.(Castell, 1976:236).

In Nietzsche's opinion, to see through modern degeneration was the dawn of the day. To realize that virtues belong in context of fresh and vigorous young cultures was the first step in joyful wisdom.

Nietzsche repudiates the whole notion of trying to formulate any principle of morality in the sense that moralists have traditionally sought to do this. He insists that there is no such thing as morality having one fundamental principle running through it

and that, on the contrary, there have been and are many moralities, and any attempt to think philosophically about morality must begin by recognizing its diversity and the fact of its having had a history like any other phase of human culture. Nietzsche propounds then a tentative natural history or genealogy of morals. From this he undertakes to draw some far-reaching conclusions. This he called his immoralism, or transvaluation of values. (Castell, 1976:237-238).

Nietzsche believes that the European culture is moving for sometime now, with a tortured tension that is growing from decade to decade, as toward a catastrophe. He opines that the European culture can no longer reflect. (Kaufmann, 1956:109-110). He believes that the state that is actually encountered in Europe today can be called moral hypocrisy of those commanding. He says that they know no other way to protect themselves against their bad conscience than to pose as the executors of more ancient of higher commands (of ancestors, the constitution, or right, the law, or even of God). They sometimes borrow herd maxims such as 'first servants of their people or instruments of common weal'. The high and independent spirituality, the will to stand alone, even a powerful reason are experienced as dangers, everything that elevates the individual above the herd and intimidates the neighbour is henceforth called evil. Only the conforming and submissive mentality is cherished. (Nietzsche, 1966:111-114).

Master Morality and Slave Morality

One fundamental distinction arising out of Nietzsche's account of the natural history of morals and forming the foundation of his immoralism, is that between master morality and slave morality. Nietzsche believes that it is the Aristocratic or ruling class that formulates the principle of morality at any given period in a society.

The master morality is especially foreign and irritating to present day taste. It is disliked and distrusted for the sternness of its principle that one has duties only to one's equals and that one may act toward persons of a lower rank, toward all that is foreign, just as one pleases and that its values are beyond good and evil (Castell, 1976:247).

Nietzsche argues that in all higher and more mixed cultures, there appear attempts at mediation between the master morality and slave morality. The moral discrimination of values has originated either among a ruling group whose consciousness of its difference from the ruled group was accompanied by delight, or among the ruled, the slaves and dependents of every degree. Here is a place for the origin of that famous opposition of 'good and evil'. Into evil one's feelings project power and dangerousness, a certain terrible, a certain terrible, and strength that does not permit contempt to develop. According to slave morality, those who are evil thus inspire fear, and according to master morality, it is precisely those who are good that inspire, and wish to inspire, fear, while the bad are felt to be contemptible (Nietzsche, 1966:204-207).

The Will to Power

Nietzsche believes that philosophers have been previously concerned with the question of truth, an attempt which he depicts as futile. For Nietzsche, to recognize

untruth as a condition of life certainly means resisting accustomed value feelings in a dangerous way and a philosophy that risks this would by that token alone place itself beyond good and evil. He stresses further that philosophy is a tyrannical drive and the most spiritual will to power. (Nietzsche, 1966:9-16).

To Nietzsche an unfree will amounts to a misuse of cause and effect. One should not wrongly reify cause and effect, as the natural scientists do. On the other hand, one should use cause and effect only as pure concepts, that is, as conventional fictions for the purpose of designation and communication, and not for explanation. In the "in itself", there is nothing of causal connections, of necessity, or of psychological non-freedom, there the effect does not follow the cause. Nietzsche says there is no rule of law. That cause, effect and so on are our own conjecture. The unfree will, he believes, is a mythology and that in real life it is only a matter of strong and weak wills. (Nietzsche, 1966:29).

Consequently, it is a moral prejudice to claim that truth is more than appearance and that the world properly defined according to its intelligible nature is nothing but the will to power. Power is seen by Nietzsche as the only criterion for evaluating the significance of any phenomena.

On Women Emancipation

Nietzsche criticizes women emancipation and sees it as a negation of their traditional roles. He believes through emancipation, women lose their modest. While she thus appropriates new rights, aspires to be master, and inscribes the progress of woman on her flags and banners, the very opposite realizes itself with terrible obviousness, the woman retrogrades. (Castell, 1976:248).

On The Role of Philosophers

Nietzsche says of the philosopher that he had wanted to supply a rational foundation for morality and he suffers from the illusion that he has done so. He advises philosophers to abandon this attempt because it is a misguided one since no rational foundation can be supplied for morality.

Nietzsche believes that the problem confronting mankind can be solved through the new philosophers, in the spirits strong and original enough to provide the stimuli for opposite valuations and to revalue and invert eternal values. These men, to him, are men of the future. Their task would consist in teaching man the future of man as his will, as dependent on human will and to put an end to the nonsense called history (Nietzsche, 1966:117).

According to Nietzsche, it seems that the philosopher, being of necessity a man of tomorrow and the day after tomorrow, has always found himself, and had to find himself, in contradiction to his today, for his enemy was ever the ideal of today. By applying the knife vivisectionally to the chest of the very virtues of their time, they are seen to have betrayed what was their own secret to know of a new greatness of man, of a new untrodden way to his enhancement (Nietzsche, 1966:137).

To be noble, Nietzsche believes, one must transcend the herd morality in Europe of his time and embrace master fullness, higher responsibility, creative power, independence by wanting to be by one's self. To Nietzsche one cannot learn what a philosopher is because it cannot be taught, one can only know it from experience.

Nietzsche asserts towards the conclusion of *Beyond Good and Evil* that a philosopher is a human being who constantly experiences, sees, hears, suspects, hopes and dreams extra-ordinary things. He is always struck by his own thoughts as from outside, as from above and below, as by his type of experiences and lightning bolts. He depicts the philosopher as a fatal human being pregnant with storms of lightning, around whom there are constant rumblings and growlings, crevices and uncanny doings (Nietzsche, 1966:230).

Nietzsche as a Nihilist

Nihilism is the absolute denial of universal or eternal standard of values in human endeavours. Nietzsche advocates nihilism as a necessary step because the values of the Europe of his days are no longer tenable for they serve as obstacle to the free spirit. And since these values (of Europe) have outlived their usefulness, the logical conclusion is that everything is reduced to scratch or nothingness, from here one can start to rebuild new values.

Nietzsche believes that idealism is alien to him. For instance, where others see ideal things, Nietzsche sees human things. To Nietzsche, anybody who would be a creator must first be destroyer and break values into pieces. Nietzsche sees himself as the most terrible man that has ever existed, while at the same time the most beneficent. He says that he knows the joy of annihilation as the first immoralist and an essential destroyer. However, he believes that he is the voice of truth and his truth is terrible, for hitherto lies have been called truth. The transvaluation of all values is Nietzsche's formula for mankind's act of highest self recognition. (Castell, 1976:251-252).

One can summarise the central ideas of Nietzsche's book *Beyond Good and Evil* in the following ways: Nietzsche is of the view that morality is relative to time and culture and that we do not have immutable moral axioms. He believes that the herd morality or slave morality started with the Jew and was the baby of Christianity. Of all the moral or ethical theories, he gives passmark to utilitarianism. He agrees with the utilitarians that men will perform acts that bring more pleasure than pains to them.

He repudiates the emancipation of women in the sense that it makes them lose all that is womanly in them. He attacks Christian morality on the ground that it is one of the main drags on higher culture. The Christian preaches the existence of a beyond and sets a life over there over and against the life here. He believes that Christians morality serves as an obstacle in the way of creating free and noble spirits. It only embraces virtues which are useful to the hand such as kindness, love and so forth. The myth of the death of God, is therefore used by Nietzsche, to break the solidarity towards the Christian morality.

Nietzsche also makes a very important distinction between master morality and slave morality. The master morality is replete with such things as love of power, domination and so forth, while the slave morality is dominated by fear of the masters. The slaves repudiate the values of their rulers and masters.

In spite of the fact that Nietzsche says that the values of both master morality and slave morality are beyond good and evil, for what is good and evil are relative and depend on which side of the divide one is. He nevertheless subscribes to master morality. He believes that everyman should fulfill his will to power. In this regard he calls on the free spirits, the higher men, the noble men to emancipate themselves from the bondage which prevents them from their will to power. This they must do by abandoning and destroying the herd morality and creating their own values. Nietzsche can be seen to be advocating nihilism. Nietzsche believes that competition is an inherent part of human existence and as such the very essence of the will to power. To truly exercise the will to power, one must be ready to transvalue all existing values in the sense that is beyond good and evil.

Difficulties and Critique of Nietzsche's Thought

Karl Jasper, another existentialist, wrote on Nietzsche and he was able to point out certain difficulties in Nietzsche's work that may lead to a misunderstanding of his works. Jasper believes that all statements of Nietzsche seem to be annulled by other statements. Self-contradiction is the fundamental ingredient in Nietzsche's thought. This is because for nearly every single of Nietzsche's judgement, one can also find an opposite. He gives the impression of having two opinions about everything. Consequently, it is possible to quote Nietzsche in support of anything one happens to have in mind. Also there are endless repetitions in Nietzsche's works. Jaspers also believes that one can only have a complete view of Nietzsche's works by constant questioning which subsequently provides a whole of Nietzsche's thought. The whole is not concept, a world view or a system, it is rather the passion of the quest for being, together with its constant overcoming through relentless criticism as it rises to the level of genuine truth (Jaspers, 1965:10).

It is believed that one can benefit from Nietzsche's thought which has both its positive and negative aspects if one can respond in kind to his thoughts. But it will not serve any purpose to those who want to see Nietzsche's thought as something which ought to be valid for all times.

Nietzsche, in contrast into the greatest philosophers of the past, characteristically appears more truly himself in his negations than in his affirmations. The ultimate goal towards which the genuine, original driving force proceeds is not clear, though this will become clear to a serious reader. Nietzsche destroys confining horizons and offers unlimited space. He teaches us to raise critical questions, but his criticism unlike that of Kant, does not set bounds to our inquiry, he presents a plethora of possibilities and awakens the power that animate the innermost selves (Jaspers, 1965:123).

In order to philosophize with Nietzsche, one must constantly take up issue with him. In the fire of his thought, one's own existence can become purified to the point of

awareness of genuine self-being when tested by the boundless honesty and dangers of Nietzsche's critical questioning. Such self being can only be experienced as something that passes, not into existence, and not into objectivity and subjectivity of world-being, but rather into transcendence. (Jaspers, 1965:458).

An uncritical acceptance of Nietzsche's thought in *Beyond Good and Evil* is likely to lead to a lot of unsavory consequences. For instance, Nietzsche encourages a dogmatic lust for power and this means that any act that one perpetrates to get to power is justified, no matter at whose detriments the act is. It will be a philosophy of the 'end justifies the means' which is a dangerous position. Also, Nietzsche's rejection of the so-called slave morality or herd morality tends to deny that true love exists and that we cannot be of any good use to one another. This is not tenable. It is the case that in any human society, all men are not equal and therefore some need to be protected by the others.

In fact, if everybody embraces the doctrines of the will to power and the weaker ones are eliminated (which is not possible anyway) subsequently, the so called masters will start to prey on one another and it would continue in a infinite regress. Hence, in human society, the jungle justice of the survival of the fittest will operate. But from our experience of human development, human society cannot afford to retrograde to that level any longer. The defeat of Hitler by the allied forces during the second world war is a pointer to this fact.

Nietzsche's rejection of Christianity and Christian God has little or no contribution to his ethical theory. This is because Christian morality is exclusively applicable to those who embrace Christianity. And we live in such a world where people have their beliefs anchored on a lot of things. Besides, the concept of God seems to be a rallying point for the theists (believers in God) and this makes it possible for them to show unity of purpose in their actions such a kindness and love towards the needy.

The plausibility of Nietzsche's thought lies in the fact that morality as such is not a static phenomenon and that human society is always changing and progressing. Hence, there is need for us to revalue our values from time to time, which Nietzsche calls 'transvaluation of values'.

It should be noted that the difficulties and constraints which man encounters in society may make Nietzsche's autonomy of man a spurious issue. However, it has been argued that man is still autonomous inspite of all these constraints. Human beings, according to this view, may be said to be autonomous although not in the sense that they consciously work out their life aspirations which they pursue with a continuous flow of reflection. Most of our aspirations are strongly entrenched in society's established institutions and the need does not always arise for us as individuals to create new ones. Also the alternative means for achieving such goals are also embodied in our institutions. It seems therefore that both nature and culture have provided, although in raw form, what we as individual have to confront. All the same, man's autonomy lies in his freedom and ability to choose between available alternatives. To that extent, man is a rational being (Sogolo, 1987:50).

The importance of the line of argument on the autonomy of the individual is that the individual has freedom to choose from alternative courses of actions in society like Nietzsche preaches. However, it is not possible to have a radical departure from the norms of the society as Nietzsche wants us to do. In fact, we have internalized certain moral precepts unconsciously. Hence, the influence of society or nature on the individual is inescapable consequently, the kind of immoralism which Nietzsche wants us to embrace is impossible. Man can still pursue his goals and actions as he wants to his advantage and utility without a radical opposition to the norms of society. In fact, for man to survive in this thermonuclear age, there is need for transvaluation of values in line with Nietzsche's advice but this should be within the context of the society in which one lives.

Conclusion

One can see that Nietzsche's philosophy was highly influenced by the developments in his life and these have been responsible for his thorough-going, passion-soaked philosophy. However, the life we live in is such that reason and passion play complementary roles. Hence, it is difficult to subscribe to all of Nietzsche's thought in the present day world. On the other hand, Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, shows to us the independence of the individual spirit: the individual is exposed to new options, problems and relationships. It also affords one the opportunity of appreciating the dynamic nature of human cultural values.

References

- Castell, A. (1976) *An Introduction to Modern Philosophy*. New York: Macmillan.
- Jaspers, K. (1965) *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Translated by C.F. Wallff and F.J. Schmitz. Tucson: The University of Arizona press.
- Kaufmann, W. (1956) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: The World Publishing Company.
- Kaufmann, W. (1967) 'Nietzsche, Friedrich'. In *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5. Edited by Paul Edwards: 504-509.
- Nietzsche, F. (1966) *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Passmore, J. (1957) *A Hundred Years of Philosophy*. England: Penguin Books.
- Sogolo, G. (1987) 'On the Autonomy of the Moral Agent'. *African Philosophical Inquiry*, Vol. 1, No. 1, January: 43-52.

Habermas and the Impasse of Universalism

Abstract

As a contemporary universalist, Jürgen Habermas appropriates Kant's practical philosophy. He insists, however, that no cultural difference may be disrespected in the name of universalism. Rather, only those moral norms that are accepted by every participant, regardless of their cultural background, of a rational-moral debate are universal. My aim, in this paper, is to show that Habermasian universalism is not co-tenable with the cultural differences he endeavors to incorporate into his Kantian paradigm. In order to reach my aim, I shall, first, review Habermasian discourse ethics. In the second section, I shall focus on the history of sexuality to test the tenability of Habermasian universalism.

Key Words:

Moral Cognitivism, Discourse Ethics, Communication, Homosexuality, Cultural Differences.

Habermas ve Evrenselcilik Çıkmazı

Özet

Evrenselciliğin çağdaş temsilcilerinden Jürgen Habermas, söylem-etik kuramını Kant'ın ahlak felsefesi üzerine kurar. Bununla birlikte Habermas, evrenselcilik adına hiçbir kültürel farklılığın dışlanmaması gerektiğini savunur. Dolayısıyla, ancak ve ancak rasyonel-ahlaki tartışmanın tüm katılımcıları tarafından kabul edilen normların evrensel normlar olabileceğini söyler. Bu yazıda Kant felsefesi üzerine kurulan Habermasçı evrenselcilik ile kültürel farklılıkların bir arada var olamayacakları savunuluyor. Bu doğrultuda cinsellik tarihi üzerinden Habermasçı evrenselcilik değerlendiriliyor.

Anahtar Sözcükler:

Ahlaki Bilişselcilik, Söylem Etiği, İletişim, Eşcinsellik, Kültürel Farklılıklar.

I

Habermas calls any moral theory which does not take moral questions to be the subject of rational-critical debate a product of the "pathology of modern consciousness" (Habermas 1990: 45). In other words, he condemns any non-cognitivist moral theory such as positivism, emotivism, or decisionism. He believes that no positivistic theory which reduces moral questions to two other questions, i.e. "What do I want to do? And

How can I do it,” is capable of giving an account of our everyday moral feelings (Ibid., 49). For we feel guilt or indignation when the moral norms we hold are transgressed. That is, we take moral norms to be intersubjectively binding, but not to be the subject of purposive rationality. On the other hand, Habermas continues, since cognitivist moral theories accept moral norms as “fact[s] of reason,” they can account for the binding-character of moral norms (Habermas 2003: 239).

Defending his cognitivist stance, Habermas follows a formalist tradition of Kant. He works on a principle which makes rational-moral argumentation and rational-moral agreement possible. The principle Habermas appeals to is the Principle of Universality (U-principle). To wit, a norm is valid if it is impartial and universally acceptable; or, as Habermas puts it, if “[a]ll affected can accept the consequences and the side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of *everyone’s* interests” (Habermas 1990: 65). However, Habermasian universality test is different from Kant’s. For Habermas, it is not sufficient to test a norm *individually* and contemplate on the possibility of its being accepted by every rational-human being in order to find out if the norm in question is universalizable. Rather, what is required is a genuine moral argumentation by means of which it is possible to see if every participant of such a moral debate accepts the norm in question.

Habermas calls such an argumentative interaction between diverse participants “communicative” if the participants arrive at an agreement or “consensus” on the validity of the norm discussed (Ibid., 57). If a norm proposed by a participant can resist every attempt to invalidate it, and thus, be accepted by every participant, then it is a valid norm. However, an argumentation process is not genuine, and an agreement reached in this process does not validate any norm “[i]f those affected are excluded, certain topics suppressed, relevant contributions disregarded, evident interests not sincerely articulated or convincingly formulated, if others are not respected in their otherness” (Habermas 2003: 259).

Moreover, in a genuine argumentation process, every participant has to defend her claim by some rational arguments “that could convince anyone irrespective of time or place” (Habermas 1995: 52). That is, Habermas believes that rational arguments must seem rational to every participant of a moral debate regardless of whether these participants belong to the similar or different cultures. Thus, for him, it is possible and also required to find a “single right answer” in moral debates since moral norms are *universal* and *categorical* (Habermas 2003: 260). Searching for a single answer, Habermas presupposes a “single social world that includes all claims and persons” (Ibid.). However, this world is not the objective world to be discovered. Rather, an intersubjective and intercultural world must be created by the participants of a moral dispute through “mutually taking one another’s perspectives” (Ibid.).

The idea of taking other’s perspective is in accordance with Habermas’ U-principle, since what make a norm valid are not *subjective* life-stories or culturally *exclusive* values, but rational argumentation process and consensus between *all* of the participants. What this means is that, for Habermas, moral norms may be validated *just* by objective and rational arguments. In the process of moral validation, the lifeworld of the participants must be left behind. As Habermas puts it, “[m]oral-practical

discourses... require a break with all of the unquestioned truths of an established, concrete ethical life, in addition to distancing oneself from the context of life with which one's identity is inextricably interwoven" (Habermas 1995: 12).

However, one question comes to mind immediately: Is it possible for participants of an argumentation process to reach consensus or universal norms in the age of "*pluralism of ultimate value orientations*" (Habermas 1990: 76). How can Habermas answer skeptical concerns regarding the universality of moral norms? Similar to his appropriation of Kantian universality test, Habermas also appropriates Kant's transcendental idealism. He tries to show that both the universalist and the skeptic must accept some transcendental conditions of communication. These conditions are not relative to different cultures, but they are unavoidable for any communicative action to take place. Thus, his "discourse ethics"

attempts to show that the meaning of the basic principle of morality can be explicated in terms of the content of the unavoidable presuppositions of an argumentative practice that can be pursued only in common with others. The moral point of view from which we can judge practical questions impartially is indeed open to different interpretations. But because it is grounded in the communicative structure of rational discourse as such, we cannot simply dispose of it at will. It forces itself intuitively on anyone who is at all open to this reflective form of communicative action (Habermas 1995: 1).

Among others, the most important condition of a genuine communication is that no *relevant* argument, objection, and participant may be excluded from an argumentation process. If, for example, a skeptic communicates with a universalist to *convince* the latter that there is no universal norm, she, for Habermas, must presuppose such transcendental conditions. Accordingly, the validity or the invalidity of a norm cannot be *agreed upon* by either party if they do not accept the Principle of Universality.

However, Habermasian universalism as it is described above has encountered with many criticisms. These criticisms are mostly based on the incommensurability of ethical values and on the impossibility of real individuals' leaving their lifeworld behind. For example, Steven Lukes (1982) asks "[w]ho are the participants in the unconstrained discourse that is held to offer the possibility of rational consensus?" (p. 141). If these participants are actual individuals, then there is no reason to suppose that real individuals would distance themselves from their traditional narratives, ethical values, or prejudices, so as to reach an agreement on a moral norm. Or as Albrecht Wellmer (1991) claims, in a non-ideal situation, we cannot have any universal agreement even on a basic maxim such as "Thou shalt not lie" since the consequence of such a universal norm would be severe for the suppressed than the suppressor in a non-egalitarian society (p. 155). In other words, Habermas does not give any reason for having faith in a rational-moral consensus. On the other hand, if the participants in question are ideal participants in an ideal situation, then rational-moral consensus is not only possible, but also unavoidable "only because it has been so formulated that it must do so" (Lukes 1982: 140). In other words, such an ideal situation with ideal participants is just a theoretical construct not corresponding to reality. Furthermore, suppose that some rational participants are discussing the moral value of abortion, and suppose that

they are eager for taking every *relevant* aspect of the subject into account. In such a situation, there is again no reason to believe that there would be an agreement, since Habermas does not give any *criterion* to decide which aspects are *relevant* in determining universally valid norms. Moreover, in discussing the moral value of abortion, it seems quite difficult to find out which aspects are *relevant* without appealing to incommensurable “evaluative orientations,” i.e. if what is *relevant* is the *sanctity* or the *quality* of human life (Warnke 1995: 131).

However, I claim, we should not limit ourselves to actual individuals within different cultures with incommensurable value orientations in evaluating the tenability of Habermasian universalism. We should also focus on real individuals within different scientific and ethical paradigms with incommensurable *ways of reasoning* to see if Habermasian universality is cotenable with cultural differences; and if it is possible to prevent every *relevant* aspect, every *relevant* argument, and every *relevant* participant from being excluded from an argumentation process if we hold Habermasian universalism. And against this background, we should find out if Habermas’ appeal to a sort of transcendental idealism can rescue his universalism. In this respect, I will review the history of sexuality in the next section. And since Habermas claims that rational arguments must be convincing irrespective of time and place in order to validate norms, I will focus on three different eras: Ancient Greece, late eighteenth century and the second half of the nineteenth century.

II

The Greeks did not conceptualize sexuality by means of the sexual-object chosen. They did not see any *qualitative difference* between a *desire* for girls and a *desire* for boys. Therefore, they did not classify sexual-desire into different kinds with special characteristics. As Michel Foucault (1992) states, “they believed that the same desire attached to anything that was desirable—boy or girl” (p. 192). Thus, they did not see the one who enjoyed boys as having a different nature from the one who enjoyed girls. Accordingly, they did not construct the concept of homosexuality as referring to *peculiar* desires, drives, inclinations, or character traits. Of course, “The Greeks were aware... that individuals differ in their sexual preferences,” although they had no term corresponding to homosexuality and heterosexuality (Dover 1989: 1). Yet, such preferences were regarded as matters of taste.

Sexuality was conceptualized by means of the modality of sexual *deeds*. What this means is that what mattered for The Greeks was the dichotomy between activity and passivity, rather than psycho-sexual nature, implicit inclinations, or innate desires. Accordingly, the moral value of sexuality was not based on the nature and object of desire. But, first, it was based on the intensity of the *sexual act*. That is, what concerned The Greeks was moderation. *One had to act on his desires* in order to control them, in order not to be enslaved by them, in order to dominate them, and in order not to be passive in front of them. That is, one had to have mastery over his desires if he wants to act morally. Second, no active male member of the Greek society may accept the passive role in a sexual intercourse. For The Greeks saw an

isomorphism between sexual relations and social relations. What this means is that sexual relations—always conceived in terms of the model act penetration, assuming a polarity that opposed activity and passivity—were seen as being of the same type as the relationship between a superior and a subordinate, an individual who dominates and one who is dominated, one who commands and one who complies, one who vanquishes and one who is vanquished (Foucault 1992: 215).

In this respect, one of the most important subjects of a moral debate on sexuality among The Greeks was whether boys as passive partners of a sexual intercourse were *to be touched*. For, as Foucault states, The Greeks “couldn’t accept that a young boy who was supposed to become a free citizen could be dominated and used as an object for someone’s pleasure” (Foucault 2000: 257). Hence, for any moral debate regarding the moral value of man-to-man sexual relationship, supposedly moral arguments based on the nature of the act (active penetration)—i.e. if such an act was natural when it is directed to boys—or based on the nature of desire—i.e. if being attracted to young boys without touching them was moral— had secondary, if any, importance. Even male-prostitution was evaluated in terms of the dichotomy between activity and passivity, and in terms of the isomorphism between social relations and sexual relations. As Eva Cantarella (2002) points out, male-prostitution was not a breach of law *per se*, since performers were taxed. However, any male prostitute would lose his right to work as a priest, as an advocate for the state, as an officer, and as a speaker in assembly. For he was dominated; and he, as being passive object of someone’s desire, “made a woman of himself” (p. 46). In a similar way, any moral question regarding femininity would not accept any answer as *relevant* if the answer was based on the nature and the desire-object of a pederast. Yet only those answers that were based on the modality of the deed, i.e. if performer was passive, if he was dominated by his or other’s desire, were *relevant* to a moral discussion. As a result, any moral question, argument, or objection regarding the nature of desires, pleasures, or inclinations would be *irrelevant* for the participants of a moral debate on man-to-man sexual relation.

However, this does not mean that The Greek *lifeworld* was so pervasive that it determined the value of every moral question and argument, yet it could be left behind in order for scientific or objective reasoning to dominate the moral-practical discourse. For The Greek lifeworld was intertwined with scientific reasoning such that one’s elimination would be devastating for the other. For example, pseudo-Aristotle asked “[w]hy do some men enjoy sexual intercourse when they play an active part and some when they do not?” (Aristotle 2000: 26). Then, he gave a scientific explanation of the phenomenon: every “waste product” has a natural destination; for example, “semen passes into the testicles and privates,” and “blood into the veins” (Ibid.). And if the passages into the testicles are blocked, “such moisture flows into the fundament”—this is the reason why “the naturally effeminate” desires “friction” in that part of his body (Ibid.). In other words, even such a scientific explanation within the Aristotelian tradition was based on the dichotomy between activity and passivity, since the former was not problematized in pseudo-Aristotle’s text, and the latter was taken to be the sign of contemptible effeminacy.

If we turn to the nineteenth century “style of reasoning,” we encounter with a completely different conceptualization of sexuality. In the second half of the nineteenth

century, sexuality was conceptualized by means of psychiatric terms such as “impulses, tastes, aptitudes, satisfactions, and psychic traits,” or tendencies to behave like a woman or man, to enjoy dressing like a woman or man as if these characteristics were naturally given (Davidson 2001: 35). This style of reasoning preconditions the possibility of conceptualizing homosexuality as the third sex containing peculiar desires, character traits, and a nature *sui generis*. It was impossible to conceptualize homosexuality as such before, since sexuality had been conceptualized, in the late eighteenth and the early nineteenth centuries, by means of anatomical terms. To wit, if, for example, sexual identity is defined by “spermatozoon,” such questions are totally meaningless: “Can a spermatozoon be heterosexual, homosexual, or bisexual? Can it suffer from deviant sexuality, or abnormally increased or decreased sexuality? Can it have masochistic, sadistic, or fetishistic desires?” (Ibid., 38).

Then it was *this* homosexuality as the third sex with a peculiar nature that has become the target of both moral-legal and scientific discussions on man-to-man sexual relationships in the second half of the nineteenth century onwards. Therefore, what pseudo-Aristotle explained about the nature of passive participant of pederasty was to be neglected and labeled as *irrelevant*, regardless of whether what pseudo-Aristotle said was empirical or speculative. For what pseudo-Aristotle referred to was not the homosexual of the nineteenth century with unconventional *feelings* and *desires*, but the passive boy with unconventional *acts*. To elaborate this point, I shall turn to two heroes of the nineteenth century conceptualization of homosexuality: Richard von Krafft-Ebing and Karl Heinrich Ulrichs.

Krafft-Ebing is the nominator of the concepts of homosexuality, sadism, and masochism. He defines sexual identity by psychiatric terms as opposed to anatomical ones: “[t]he form of the sexual glands is therefore not the qualifying element of sex-determination, but we must look rather to sexual sensations and the sexual instinct” (Krafft-Ebing 1924: 45), i.e. what matters are “psychical dispositions,” “sexual consciousness,” “psychical characteristics,” and sexual predilections (Ibid., 42). Defining sexual identity as such, he becomes potent to conceptualize homosexuality: homosexuality is a product of discrepancy between bodily constitution and psycho-sexual identity. In Krafft-Ebing’s view, homosexuals have “the instinct of the female” with the opposite sex’s psycho-sexual characteristics (Ibid., 54). Since homosexuality refers to a kind of “psychical anomaly,” “[t]he determining factor [of homosexuality] here is the demonstration of perverse feeling for the same sex; not the proof of sexual acts with the same sex” (Ibid., 286). Therefore, sexual intercourse with boys without any desire for or inclination towards them is not sufficient to call one homosexual if the motivating factor of his act is, say, over-stimulated sexual hunger or shortage of women. This point is illustrated by Krafft-Ebing by means of some case studies. For example, in his *Psychopatia Sexualis*, Krafft-Ebing calls one of his patients homosexual, because when the patient was a child, he was playing with girls’ toys and enjoying toilettes; he is now jealous of women’s “quite manner” and chic; he has “woman’s disposition” since he is “tenacious,” “mild,” and “forgiving” (Ibid., 304-324). In another case study, Krafft-Ebing believes that his patient is homosexual although she has no sexual desire for women, because she prefers masculine sports, “intellectual conversation” rather than dancing or talking about jewelry or perfume—that shows that she has “the character of a

man” (Ibid., 324-328). As a result, any argument, moral or scientific, given by pseudo-Aristotle, regarding man-to-man sexual relation, based on the *act* itself, would be *irrelevant* in any debate within the paradigm of Krafft-Ebing. For what was crucial for pseudo-Aristotle, i.e. homosexual *act*, did not concern Krafft-Ebing. Therefore, it would be unwise to expect a genuine communication between pseudo-Aristotle and Krafft-Ebing which would end up with consensus. Rather, both of them would see each other’s arguments as *irrelevant* in discussing man-to-man sexual relationship.

The problem of the *relevancy* of arguments in moral questions can be grasped more clearly if we turn to Ulrichs who was the first defender of homosexual rights in Germany. He fought for homosexual rights even in “the Congress of German Jurists” (Kennedy 1988: 89).

Ulrichs conceptualizes sexuality by appealing to the myth narrated in Plato’s *Symposium*. He calls homosexuals Urnings—Urnung corresponds to the elder Aphrodite, daughter of Uranus, without mother—and heterosexuals Diornings corresponding to the younger Aphrodite, daughter of Zeus and Dione. For Ulrichs, homosexuality refers to the third sex; it is a “special sexual class of people” (Ibid., 57). In Urnings, Ulrichs continues, “male germ” develops physically, but not spiritually—that produces “uranian hermaphrodites” (Ibid., p. 51). Therefore, homosexuals are “women in spirit” (Ibid., 50). That is, belonging to the same paradigm with Krafft-Ebing the psychiatrist, Ulrichs the social activist uses the same *style of reasoning*. Accordingly, for Ulrichs, one’s sexual preference and his character traits are parallel: “an Urning is a male in body, but a female in spirit,” he has “feminine characteristics,” and his love for a man is a love of woman (Ibid., 59). This does not mean that all Urnings display feminine characteristics without exception, but they are still women in spirit because “their inborn love for the male sex is precisely a female part” (Ibid., 72). In other words, love and desire are sexed as opposed to The Greek paradigm based on the modality of deeds. Therefore, as Krafft-Ebing, and as opposed to pseudo-Aristotle, Ulrichs devalues sexual *acts* in determining sexual identity. He accepts the existence of uranized men—those who have sex with boys due to the shortage of women—but for him, they are not genuine Urnings, since what matter are sexual inclinations, desires, and psycho-sexual characteristics.

As a result, in the paradigm of Krafft-Ebing and Ulrichs, moral-legal arguments regarding *homosexuality as the third sex*, would not be about the moral value of an *act performed*, say, in a prison due to the shortage of women, or about the moral value of *touching* boys. Such arguments, which were crucial for The Greeks in discussing the morality of man-to-man sexual relations, would be totally *irrelevant* in the paradigm of the nineteenth century. Therefore, in a moral argumentation regarding the morality of homosexuality, pseudo-Aristotle would be excluded from an argumentation process if the goal of moral argumentation is Habermasian universalism, i.e. consensus, irrespective of time and place. On the other hand, since performers of man-to-man relationship are subsumed, by Krafft-Ebing and Ulrichs, under the category of the third sex as a peculiar class, what might count as a *relevant* argument would be about the *naturalness* of the feelings, desires, inclinations, and character traits of this class—the arguments which would be *irrelevant* for pseudo-Aristotle. Accordingly, Ulrichs’ arguments for homosexual rights are based on the *naturalness* of homosexual traits. As

we saw above, he explains homosexuality as a product of male germ's twofold development. If homosexuality is a product of a natural process of development, then homosexuals do and feel and display what is natural to them. And since the nineteenth century laws ban only what is *unnatural*, homosexuals cannot be prosecuted (Ibid., 54-68).

However, Ulrichs' argument would not seem as a *relevant* argument in the late eighteenth century, especially in the eyes of the opponents of Jeremy Bentham—Montesquieu and Voltaire. As Bentham—writer of the first known text for homosexual law reform—testified, both himself and his opponents took man-to-man sexual relationship to be the subject of unconventional *acts*, not of *desires* and *character traits*. In other words, they problematized what was not problematical for Krafft-Ebing and Ulrichs who searched for homosexual desires, not for acts of an unmanly man:

That this practice is the result not of indifference to the proper object but of the difficulty of coming at the proper object, the offspring not of wantonness but of necessity, the consequence of the want of opportunity with the proper object, and the abundance of opportunity with such as are improper is a notion that seems warranted by the joint opinions of Montesquieu and Voltaire (Bentham 1978b: 92).

Therefore, they did not take pederasts to be the people of the third sex with peculiar desires, but the ones who turned to boys due to the shortage of women. Accordingly, showing that homosexual desires and corresponding effeminacy were natural was not a powerful evidence to persuade Montesquieu and Voltaire. For what mattered for them was not desires and character traits, but acts.

Since Bentham and his contemporaries did not classify sexual desire into different kinds but took desire for boys to be the deviation of the same desire for girls, i.e. the desire for boys and the desire for girls were seen as one and the same desire, what was the most convincing argument for homosexual law reform was that homosexual act was not “exclusive of the other,” i.e. heterosexual act (Bentham 1978a: 402). Bentham persistently argued that homosexuality could not become so prevalent that would cause women's losing their social importance and domestic rights; *and that even if it became so prevalent it could not destroy the divine institution of marriage*:

Were the prevalence of this taste to rise to ever so great a height the most considerable part of the motives to marriage would remain entire. In the first place, the desire of having children, in the next place the desire of forming alliances between families, thirdly the convenience of having a domestic companion whose company will continue to be agreeable throughout life (Ibid., 400).

What these words imply is that Bentham took pederasty to be a matter of taste. And he argued that there was no reason to prosecute this taste, since it was not dangerous to the society, and not exclusive of heterosexual marriages. Bentham's argument was a *relevant* argument in the paradigm he belonged to. On the other hand, there is no reason to expect that Ulrichs' naturalness-argument would be taken by Voltaire and Montesquieu to be a *relevant* moral-argument in discussing the moral value of man-to-man sexual relations.

Against this background, we can evaluate the tenability of Habermasian universalism. Habermas believes that individuals as members of society are not atomistic entities. They are located in a culture in which certain habits, institutions, rules, and value orientations are conventional. Individuals “move within the horizon of their common lifeworld; this remains in the background of the participants—as an intuitively known, unproblematic, and unanalyzable, holistic background” (Habermas 1992: 298). This background allows individuals to follow or breach conventional rules which receive their meaning and truism thanks to the shared lifeworld. However, “[s]omeone who has not mastered the rules of a game and is not even capable of making mistakes is not a player” (Habermas 2003: 98). Therefore, if, as Habermas believes, moral norms require validation through a genuine argumentation process, and if the arguments used in this process have to be convincing and *relevant* arguments irrespective of time and place, then there is no reason to expect that most of the participants of a rational-practical discourse would not be labeled as non-players not knowing how to play. As I tried to show, pseudo-Aristotle is not a player in the game of the nineteenth century, and Ulrichs is not a player in the game of the eighteenth century. In other words, Habermas encounters with incommensurable cultural differences which contains not only incommensurable value orientations, but also diverse ways of reasoning with incommensurable rules of playing games. Habermas insists that if “*relevant participants* are excluded” and “*relevant contributions* suppressed,” we cannot validate norms universally, and we cannot have a genuine communication (Habermas 2003: 108). However, if his system is not capable of elaborating the criterion of *relevancy* and of including *irrelevant participants* into moral discussions, then there is no reason to believe in the universality of moral norms; and there is no reason to take Habermasian transcendental conditions of communication to be the sole and inevitable sources of genuine communication. That is, as Lyotard (1984) puts, there is no reason to accept Habermas’ presupposition: “the goal of dialogue is consensus” at the expense of eliminating cultural differences (p. 65).

The reason why Habermas insists that we need a break with unquestioned cultural values at the expense of eliminating cultural differences and appeal to *reason alone* in order to reach what is *universal* is his belief that, in postconventional societies, “the intersubjectively shared worldview is shattered and the traditional form of life disintegrates” (Habermas 2003: 263). However, it is obvious that the world we live in contains traditionalist societies taking religious and traditional values to be the self-confirming *criteria* in justifying moral norms. Therefore, Habermas has two options in the face of these societies. He can either reject that there are such societies by claiming that formalist-universalism, based on value-neutrality, is an ideal of all societies, or he can just *decide* that formalist-universalist ideal is the ideal we should stick to for some reasons we do not know why.

Habermas does not pick the first option. For example, in *the Structural Transformations of the Public Sphere*, Habermas narrates the story of the bourgeois public sphere, preconditioned by liberalism, of the seventeenth and eighteenth centuries Germany, England, and France. In this sphere, the ideal was “the law-based state, namely, the binding of all state activity to a system of norms legitimated by public opinion” (Habermas 1991: 82). Such a legitimation would occur if “*the public*

competition of private arguments came into being as the consensus about what was practically necessary in the interest of all" (Ibid., 83). And such a competition meant that "the authority of the better argument" had to prevail over the shared lifeworld, self-affirming religious dogmas, state authority, and value orientations (Ibid., 36).

However, if the goal is universalism, there is no justification for taking this ideal of liberalist bourgeoisie to be the sole source of justifying norms at the expense of leaving tradition and lifeworld behind. In other words, as Danilo Zolo (2009) claims, what Habermas does is to favor "juridical formalism, individualism and liberalism" as opposed to "order, social harmony, respect for authority, the family" (pp. 62, 67). And the latter, as well as the former, might be a source of justification; therefore, there is no justification for imposing spatio-temporal ideals on humanity as atemporal/universal norms.

References

- Aristotle (2000) *Problems (Books I-XXI)*, ed. J. Henderson, trans. W.S. Hett, Great Britain: Loeb Classical Library.
- Cantarella, E. (2002) *Bisexuality in the Ancient World*, 2nd ed., trans. C. O Cuilleainain, USA: Yale University Press.
- Davidson, A. (2001) "Sex and the Emergence of Sexuality," *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, pp. 30-65, USA: Harvard University Press.
- Dover, K. (1989) *Greek Homosexuality*, USA: Harvard University Press.
- Bentham, J. (1978a) "Offences against One's Self: Paederasty (Part 1)," *Journal of Homosexuality*, vol. 3, iss. 4, pp. 389-405.
- Bentham, Jeremy (1978b) "Offences against One's Self: Paederasty (Part 2)," *Journal of Homosexuality*, vol. 4, iss. 1, pp. 91-107.
- Foucault, M. (1992) *The History of Sexuality: The Use of Pleasure*, trans. R. Hurley, England: Penguin Books.
- Foucault, M. (2000) *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, ed. P. Rabinow, trans. R. Hurley, England: Penguin Books.
- Habermas, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lendhardt, USA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger, USA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1992) *The Philosophical Discourse on Modernity: Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, USA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1995) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. C. P. Cronin, USA: The MIT Press.
- Habermas, J. (2003) *Truth and Justification*, ed. & trans. B. Fultner, USA: The MIT Press.
- Kennedy, H. (1988) *The Life and Works of Karl Heinrich Ulrichs: Pioneer of the Modern Gay Movement*, USA: Alyson Publications.
- Krafft-Ebing, R. Von, (1924) *Psychopathia Sexualis: With Especial Reference to the Anthipathic Sexual Instinct, a Medico Forensic Study*, 12th ed., trans. F. J. Rebman, USA: Physicians and Surgeons Book Company.

Lukes, S. (1982) "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason," *Habermas: Critical Debates*, ed. J. B. Thompson & D. Held, USA: The MIT Press.

Lyotard, J. F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington & B. Massumi, USA: University of Minnesota Press.

Warnke, Georgia (1995) "Communicative Rationality and Cultural Values" *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. S. K. White, pp. 120-142, United Kingdom: Cambridge University Press.

Wellmer, Albrecht (1991) *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. D. Midgley, USA: The MIT Press.

Zolo, Danilo (2009) *Victor's Justice: From Nuremberg to Baghdad*, trans. M. W. Weir, England: Verso Press.

İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri

Özet

Bu çalışmada İhvân-ı Safâ'nın *Resâil* adlı eserinin özellikle "Sayılar (Aritmetik) Risalesi" ile "Hendese (Geometri) Risalesi" esas alınmıştır. Makalede İhvân'ın aritmetik ve geometri ilimlerine bakış açısı, bu ilimleri ele alış biçimi, bu ilimlere verdiği önem ve yararlandığı kaynaklar ortaya konmaya çalışılmıştır. İhvân'ın aritmetik ve geometri risalelerinin içeriği, konuları ve felsefî değeri de etraflıca irdelenmiştir. Ayrıca bu çalışma, özellikle İhvân-ı Safâ'da aritmetik, geometri ve felsefe ilişkilerini incelemektedir.

Anahtar Sözcükler

İhvân-ı Safâ, Aritmetik, Geometri, Felsefe, Matematik, İslam Felsefesi.

The Relationships of Arithmetic, Geometry and Philosophy in Ikhwan as-Safâ

Abstract:

In this study, the treatises of Arithmetic and Geometry of Ikhwân as-Safâ's work *Rasâil* have been discussed. In this article, the perspectives of Ikhwân to sciences of arithmetic and geometry, their way of investigating these sciences, their importance that give these sciences and their resources, have been tried to present. The content, topics, philosophical value of Ikhwân's treatises of Arithmetic and Geometry have been thoroughly probed. Also, this study has particularly examined relationships of arithmetic, geometry and philosophy.

Key Words

Ikhwân as-Safâ, Arithmetic, Geometry, Philosophy, Mathematics, Islamic Philosophy.

Giriş

İhvân-ı Safâ, MS. X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış dinî, felsefî ve kısmen siyasî bir düşünürler topluluğudur. Tam adı 'İhvân-ı Safâ ve Hullâni'l-Vefâ ve Ehli'l-Adl ve Ebnâi'l-Hamd' olan bu İslam filozofları topluluğunun kimlerden oluştuğu net bir biçimde bilinmemektedir. Ansiklopedist bir grup niteliğindeki bu topluluk İhvân-ı Safâ

* Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

adiyla meşhur olmuştur. Bu isim Türkçeye “Temizlik Kardeşleri” şeklinde çevrilsede bu çeviri Türkçe dil kurallarına uygun olmadığı için “Temiz Kardeşler” ifadesi daha uygun gözükmemektedir. En meşhur eserleri *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ (İhvân-ı Safâ Risaleleri)* adını taşır. Bu kapsamlı eser elli iki risaleden meydana gelmiş olup bu risaleleri dört grup altında toplamak mümkündür. Birinci grup matematik ve mantık ilimleriyle, ikinci grup fizik ilimleriyle, üçüncü grup psikoloji ve aklî ilimlerle, dördüncü grup ise din ve ilahiyat ilimleriyle ilgilidir. İhvân'ın bunun dışında *Resâil*'in özeti ve tamamlayıcısı niteliğinde olan *Risâletu'l-Câmia* ve bu özeti de özeti olan *Risâletu'l-Câmiatu'l-câmia* adlı eserleri de vardır. (Koç 1999: 16-50; Uysal 1998: 15-45; Onay 1999: 35-58; Çetinkaya 2003a: 15-115).

İhvân-ı Safâ felsefesi ile ilgili bir takım çalışmalar yapılmış olduğundan, onların metafizik, teoloji, ahlak, fizik, astroloji vb. konulardaki düşüncelerini burada uzun uzadıya anlatmaya gerek yoktur. Bizim için önemli olan İhvân'ın matematik bilgisi veya bize aktardıklarıdır. Özellikle aritmetik ve geometri, bu çalışmamızın sınırlarını oluşturmaktadır. Aritmetik ve geometrideki kaynakları, bu iki alanın birbirleriyle ve Tanrı, insan ve diğer varlıklarla olan ilişkisi önemli bir problemdir. Bu problem elbette ki genel bir ifadeyle matematik - varlık ilişkisi demektir ve bu da aritmetik ve geometrinin felsefeyle ilişkisini bize gösterecektir. İhvân için sayılar çok önemlidir ve her şeyin temelinde yer alır. Sayılar onlara göre birçok gizemi de barındırmaktadır. Başta Pisagorculuk ve Yeni-Pisagorculuk olan bu etkinin ele alındığı önemli bazı çalışmalar elimizde bulunduğundan (Çetinkaya 2003b: 87-121; Çetinkaya 2008: 9-84) bu sorun üzerinde fazlaca durmayacağız. Biz makalemizde İhvân'ın önce aritmetik sonra geometriyle ilgili temel kavram, konu ve problemini, ilgili risaleler çerçevesinde sunacak; ardından aritmetik ve geometrinin özellikle varlık ve psikoloji alanlarıyla ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. İhvân, *Resâil*'in muhtelif yerlerinde sayılar ve geometriyle ilgili bazı bilgi ve düşünceler aktarmış, “Ahlak'ın Islahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oran” adlı risalede ise sayısal ve geometrik oranları tartışmıştır (İhvân 2006: Sayısal ve Geometrik Oranlar: 242-251). Her ne kadar bu bilgilerden yararlanmış olsak da makalenin boyutlarını zorlamamak için çalışmamızı, büyük oranda “Sayılar (Aritmetik) Risalesi” ve “Geometri Risalesi” ile sınırlandırdık.

1. İhvân-ı Safâ'nın Aritmetik ve Geometrideki Kaynakları

İlk tespit olarak İhvân'ın eserlerinin eklektik nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Birtakım düşünürlerden kaynaklarını belirterek alıntılar yaparlar. Ancak bu, onların bütünüyle aktarımcı oldukları anlamına gelmez. Zira diğer birçok İslam filozofu gibi, İhvân da yararlandığı kaynaklarla kendilerine özgü bir sentez ortaya koyabilmiştir. İhvân'ın *Resâil*'ine baktığımızda matematikte Pisagor (mö.570-497), Gerasalı Nikomakhos (ms.60-120)¹ ve İskenderiyeli Öklid (mö.330-275); mantık, fizik

¹ Nikomakhos Suriye'nin bir vilayeti olan Gerasa'da doğmuştur. Aristoteles'ten oldukça etkilenmiş aynı zamanda Yeni-Pisagorcudur. Sayıların mistik özellikleri hakkında eserler vermiştir. En önemli eseri *Introduction to Arithmetic*'tir. Ayrıca *Manual of Harmonics* ve *Theologumena Arithmeticae* adlı çalışmalarını yanında ona atfedilen başkaca eserler de vardır. Nikhomakhos'un hayatı ve eserleri hakkında bkz. (Robbins & Karpinski 1926: 71-78, 79-87; De Haas 2006: 252).

ve biyolojide Aristoteles (mö.384-322); metafizikte Plâtoncular; ahlakta Sokrates (mö.469-369); din felsefesinde Fârâbî (ms.871-950) ve tasavvufta ise Yeni-Plâtoncu etkiler açıkça görülür. Bunların yanında düşüncelerini temellendirmede Kur'an dışında Tevrat ve İncil gibi diğer kutsal kitapları; Yunan düşüncesi dışında İran ve Hint düşüncelerini kullanmışlardır. İhvân'ın bu etkilenimleri yanında İbn Sina (ms.981-1037), Gazali (ms.1058-1111), İbn Bacce (ms. ?-1138), İbn Tufeyl (ms.1106-1186), İbn Arabî (ms.1165-1240) ve İbn Haldun (ms.1132-1406) gibi İslam filozofları ve ayrıca bazı batılı filozoflar üzerinde etkileri de olmuştur (Çetinkaya 2003a: 34; İhvân 2006: Sayılar: 48-49).

İhvân'ın *Resâil*'indeki aritmetik ve geometri bilgilerine baktığımızda her ne kadar Öklid'in *Elementler* ve Nikomakhos'un *Aritmetiğe Giriş (Introduction to Arithmetic)* eserlerinden alıntılar yer alsada bu iki eser kadar derinlemesine bir aritmetik ve geometri bilgisi bulmak mümkün değildir. Bu durum, İhvân'ın bu konularda derinlemesine bilgi sahibi olmadığını göstermez. Onlar sadece pedagojik kaygılarla yüzeysel bilgi vermeyi yeterli görmüşlerdir ve amaçları da bir aritmetik ve geometri kitabı yazmak değildir (İhvân 2006: Sayılar: 49, Geometri: 95, 101).

İhvân'nın kaynaklarını incelediğimizde onların matematikteki bakış açılarını tespit etmek kolaylaşır. Bu bağlamda Öklid'in eserine baktığımızda yapısal olarak farklı bir özellikte olduğunu görürüz. O'nun aritmetik ile ilgili olan *Elementler*'in yedi, sekiz ve dokuzuncu bölümleri tümüyle geometrik bakış açısıyla yazılmıştır (Euclid 2008: 155-226, 253-280). Bu bakış açısı çeşitli biçimlerde sonraki bölümlere de yansımıştır. Nikomakhos ise her ne kadar geometriyi dikkate alsada da aritmetiği, yani sayıları esas almış ve onu bağımsız bir bilim kabul etmiştir (Robbins & Karpinski 1926: 4). Nikomakhos ve benzer çizgideki İskenderiyeli Theon'un (ms.335-405)² eserleri konu seçimlerinde ve sunum biçimlerinde birbirleriyle benzerlik gösterirler. Öklid ise bu ikisinden farklılaşarak matematiksel durumları önerme formunda ifade eder ve her birinin mantıksal kanıtla izahını yapar. Başka bir ifadeyle, önce bir takım tanımlar, aksiyomlar ve postulalar verir; sonra da teoremleri bunlara dayanarak kanıtlar. Ancak bu durum, Nikomakhos ve Theon'da yoktur ve bu her iki düşünür başkaca prensipleri belirleme ve onları anlatıp betimleme çabası içerisindeyler. Öklid, ele aldığı konuları oldukça sistematik bir biçimde çalışır. Aritmetiksel önermelerini kanıtlamayı betimlerken geometrik formları kullanır. Nikomakhos ve Theon ise kanıtlama girişiminden kaçınır ve sadece sayılarla ilgilenir. Onlar düzlemsel ve cisimsel sayıları ele aldıklarında geometriye yönelirler. Ayrıca bu iki düşünür Yeni-Eflatuncu ve Pisagorcucu bir bakışla sayılara genellikle felsefi bir tarzda yaklaşırlar. Fakat Öklid'de felsefi eğilimi veya daha doğru bir ifadeyle Pisagorcucu eğilimi görmek zordur. Öklid fazlasıyla bilimsel bir düzeyde yer alır. Bundan dolayı genel olarak sayıların bilimsel sınıflamasında Nikomakhos'un yaptığından daha başarılıdır (Robbins & Karpinski

² Theon, İskenderiye'de yaşamış Yunan bilgin ve matematikçidir. Öklid'in *Elementler*'i ve Batlamyus'un bazı eserleri üzerine çeşitli yorumlar yazıp bir takım eklemeler ve düzeltmelerde bulunmuştur. Ayrıca ünlü Hypatia'nın da babasıdır. Theon'un en uzun ömürlü çalışması Öklid'in *Elementler*'ine olan eklemesidir (Tihon 1999: 357). Ayrıca Theon'un on *Mathematical Matters Useful for Reading Plato* adlı eseri de vardır (Robbins & Karpinski 1926: 46).

1926: 46-48; Topdemir & Unat 2009: 39-40). Bu çerçeveden değerlendirdiğimizde İhvân'ın eserlerinde Öklid'ten alıntılar oldukça yer bulsa da, genel bir Öklid bakışından ziyade, özellikle Niomakhos'tan yararlanarak Pisagorcü ve Yeni-Pisagorcü düşüncelerin etkisinin daha ağır bastığını söyleyebiliriz.

Öte yandan aritmetik ve geometriyi Pisagor, Öklid, Nikomakhos ve Theon gibi antik dönemin matematik araştırmacılarıyla başlatmak ve kaynağı burada görmek doğru değildir. Antik Yunan aritmetik bilimlerinin kaynakları için Mısır, Babil, hatta Hint ve Çin'in bile ötesine bakmamız gerekir. Zira Yunan ile Mısır ve Yunan ile Bâbil arasındaki fikir alışverişiyle ilgili kanıtlar son zamanlarda oldukça birikmiştir (Robbins & Karpinski 1926: 5).

2. Aritmetik veya Sayılar: Tanımlar, Konular, Problemler³

2.1. Aritmetik, Sayı, Sayılan, Birlik, Çokluk, İşlem

İhvân'ın aritmetik konusunda verdiği bilgiler kendilerinin de belirttiğı üzere basit düzeyde ve giriş mahiyetindedir (İhvân 2006: Sayılar: 49). Matematik risalelerinin dördünden ilki olan “Sayılar Risalesi” (Aritmetik) aynı zamanda *Resâil*'in ilk risalesidir. “Sayılar Risalesi”nde birtakım ayrıntılar göze çarpsa da genel olarak sayıların özellikleri, kaç çeşit oldukları, bu çeşitlerin de alt türleri, özellikleri ve sayıların ikiden önce olan ‘bir’den nasıl meydana geldikleri, yani sayıların kaynağı olan ‘bir’den nasıl türedikleri ele alınmıştır (İhvân 2006: Geometri: 78-79). İhvân için aritmetik, sayıların niteliklerine ve Pisagor ile Nikomakhos'un da açıkladıkları şekilde varlıkların sayılara karşılık gelen anlamlarına dair olan ilimdir (İhvân 2006: Sayılar: 49).⁴ İhvân için aritmetikte sayılarla ilgili anlatılan her şey yani sayı varlığı, onların birler, onlar, yüzler ve binler şeklinde dört basamaktan oluşması, çift ve tek, pozitif tam ve kesirli, bazısının diğerlerinin altında olması gibi hususlar, sayının doğası için gerekli ve zorunlu bir durum değildir. Tüm bunlar filozofların kendi tercihleriyle düzenledikleri yapay hususlardır (İhvân 2006: Sayılar: 52-53; krş. Euclid 2008: 194-195).

Aritmetiğin esasını sayı ve sayılanlar oluşturur. İhvân'a göre “sayı, sayanın nezdinde nesnelerin formlarının niceliğı, sayılanlar ise nesnelerin kendisidir.” (İhvân 2006: Sayılar: 49-50). Sayı ve sayılanlar özü itibariyle çoklukla ilgilidir. Bu nedenle İhvân önce bir ve birlik, ardından ise çokluk konusunu izah eder. Onlara göre ‘bir’ hakikî ve mecaz olmak üzere iki çeşittir. ‘Hakikî bir’, kesinlikle parçası olmayan ve bölünmeyen bir şeydir. Bölünmeyen her şey bölünmemesi açısından ‘bir’dir. ‘Hakiki bir’, ‘bir’ olması bakımından, içinde kendisi dışındakini barındırmayıdır. ‘Mecazi bir’ ise, kendisine ‘bir’ denen her toplamdır. ‘Bir’ on, ‘bir’ yüz, ‘bir’ bin demek gibi. Siyahın siyahlıkla siyah olması gibi, ‘bir’ de birliğıyle ‘bir’dir. Siyahlığın siyah için

³ “Aritmetik veya Sayılar” adlı bu bölümde Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya'nın henüz yayım aşamasında olan İhvân-ı Safâ'nın “Sayılar Risalesi”nin çevirisinden faydalanılmıştır. Orijinal metinle karşılaştırılarak kullandığım bu çeviriden yararlanma imkânı verdiği için kendisine teşekkür ederim.

⁴ Pisagor ve Pisagorcuların sayılar ve sayıların varlığını temelinde yer alması, bazı sayılarda bulunan gizemler gibi konularda bkz. (Aristoteles 1996: 985b22-986a27, 987b10-13; Weber 1949: 21-24). Nikhomakhos'un bu konulardaki görüşleri için bkz. (Nicomachus 1926: 184-189, b.I, III/1-7, IV/1-5, V/1-3).

sıfat olması gibi, birlik de 'bir' için sıfattır (İhvân 2006: Sayılar: 49). İhvân'a göre ikiden önce bulunan 'bir', ileride açıklanacağı üzere, sayının başı ve kaynağıdır. İster pozitif tam sayılar olsun ister kesirli sayılar olsun tüm sayılar 'bir'den doğar ve yine ona döner (İhvân 2006: Sayılar: 50, 51). Çokluk ise birlerin toplamıdır. Çokluğun ilki, 'iki', sonra sırayla üç, dört, beş ve buna eklenerek sonsuzca artanlardır. Çokluk, sayı ve sayılan olmak üzere iki çeşittir (İhvân 2006: Sayılar: 49) İşlem (hesap) ise sayı ve sayılanlar üzerinde gerçekleşir ve "işlem, sayıların toplanması (cem') ve çıkarılmasıdır (tefrîk)." (İhvân 2006: Sayılar: 50).

2.2. Kaynağı ve Özellikleri

İhvân, sayıların kaynağı ve esasının 1 (bir) olduğunu defalarca söylese de birler, onlar, yüzler, binler ve devamındaki tüm sayıların temelinde dört tane sayı (1, 2, 3, 4) bulunduğunu kabul eder. Bütün sayılar bunlardan oluşmuş, tüm sayıların aslı bunlardır. Çünkü 4'e 1 ilave edildiğinde 5 olur; 2 ilave edildiğinde 6; 3 ilave edildiğinde 7; 1 ve 3 ilave edildiğinde 8; 2 ve 3 ilave edildiğinde 9; 1, 2 ve 3 ilave edildiğinde ise 10 olur. Bu örnekler doğrultusunda onlar, yüzler, binler ve diğer tüm sayılarda aynı durum söz konusudur. İhvân'a göre geometrideki çizginin (hatt) esası da dördttür ve diğer harfler ondan oluşmuştur. Yine 'söz' (kelâm) de harflerden oluşur (İhvân 2006: Sayılar: 53-54; Pisagor'un görüşleri için bkz. Schofield 2006: 54-55; Zeller 2008: 65-66).

İhvân'a göre her sayının özellik veya özellikleri vardır. Özellik, nitelenene özgü olan nitelik olup bu konuda başkası onunla ortak olamaz (İhvân 2006: Sayılar: 56). Bu nedenle İhvân için bir takım özel sayılar ve bunların tanımları vardır: Örneğin mükemmel (tâm) sayı, parçaları (bileşenleri veya bir sayıyı bölen sayılar) toplandığında, bu toplamın o sayının kendisine eşit olduğu her sayıdır: 6, 28, 496, 8128 sayıları gibi. Bu sayılardan, her sayı basamağında sadece bir tane bulunur. Örneğin birlerden 6, onlardan 28, yüzlerden 496, binlerden 8128 gibi. Artık (zâid) sayı ise parçaları toplandığında o sayıdan fazla olan her sayıdır: 12, 20, 60 vb. sayılar gibi. 12'nin yarısı 6, üçte biri 4, dördte biri 3, altıda biri 2, altıda birinin yarısı 1'dir. Bu parçaların toplamı 16 eder ve bu da 12'den fazladır. Eksik (nâkıs) sayı ise parçaları toplandığında o sayıdan az olan her sayıdır: 4, 8, 10 vb. sayılar gibi. 8'in yarısı 4, dördte biri 2, sekizde biri 1'dir. Bunların hepsi 7 eder ve bu, 8'den azdır. Diğer eksik sayılarla ilgili kural buna göre olur. Dost (mütehabbe) sayılara gelince bu sayılardan biri artık diğeri eksik sayı olan her iki sayıdır ki, artık sayının parçaları toplandığında eksik sayının toplamına eşit olur, eksik sayının parçaları toplandığında da artık sayının toplamına eşit olur. Örneğin 220 sayısı artık bir sayıdır, 284 sayısı ise eksik bir sayıdır. 220'nin parçaları toplandığında 284'e eşit olur. Bu sayının parçaları toplanınca da toplamı 220 eder. Bu gibi sayılara dost sayılar denir ve bunlar azdır (İhvân 2006: Sayılar: 65-66; Nicomachus 1926: 207-210, b.1, XIV/1-4, XV/1-2, XVI/1-4; mükemmel sayı hakkında bkz. Schimmel 2011: 135-139).

Bu özellikler yanında İhvân, bütün sayılarda bulunabilecek bir özellikten daha söz eder. İhvân der ki, herhangi bir sayının iki sınırı veya komşusu toplandığında, o sayı, komşularının toplamının yarısı, komşularının toplamı da o sayının iki katı eder. Örneğin, 5'in bir komşusu 4, diğer komşusu 6 olup bu iki sayının toplamı 10 eder ve bu toplam, 5'in iki katı, 5 de bu toplamın yarısıdır. Bu durum diğer tüm sayılar için geçerlidir. Ancak 1 sayısı söz konusu olduğunda onun bir komşusu vardır ve bu da

2'dir. Fakat buna rağmen yine 1, 2'nin yarısı, 2 de 1'in iki katı olmuş olur (İhvân 2006: Sayılar: 57).

Bu genel tanımlardan sonra İhvân bazı sayıların özelliklerini sıralamaya başlar. Fakat bu özellikler söz konusu sayıların tüm özellikleri değil sadece bir kısmıdır:

Onlara göre 1'in özelliği, sayıların aslı ve kaynağı olmasıdır. 1, tek olsun çift olsun tüm sayıları böler (sayar). 1, varlık alanından kaldırıldığında onun kalkmasıyla sayılar da ortadan kalkar, sayılar varlık alanından kaldırıldığında ise 1 ortadan kalkmaz. 2'nin özelliği, mutlak manada sayıların ilki olmasıdır. Sayılar, birlerin çokluğu demektir, çokluğun ilki de 2'dir. 2, sayıların yarısını, yani tekleri değil de çiftleri böler. 3'ün özelliği, tek sayıların ilki olmasıdır. Çünkü 2, sayıların ilkidir ve çifttir, onu 3 takip eder ve o da tektir. 3, bazen tek bazen de çift olan sayıların üçte birini alır. Bu sebeple 3, iki sayıyı aşar ve üçüncü bunlardan sonra sayılır, bu üçüncü bazen çift bazen de tek olur. 4'ün özelliği, köklü (meczûr) sayıların ilki olmasıdır. Dolayısıyla o, kendisinin 2'yle çarpılmasından ortaya çıkar, kendisiyle çarpılan her sayı kök (cizr) olur; bundan çıkan toplam da köklüdür (İhvân 2006: Sayılar: 56-57).

İhvân'a göre 5'in özelliği, devreden veya dönen (dâir) ilk sayı olmasıdır. Bunun anlamı, onun kendisiyle çarpımının kendisine dönmesi demektir. Ortaya çıkan bu sayı da 5'in kendisiyle çarpımı sonucunda ortaya çıkan toplamla çarpılınca (25×25) yine kendisine dönmüş olur. Kural hep şu şekildedir: Örneğin $5 \times 5 = 25$, $25 \times 25 = 625$, $625 \times 625 = 390625$ eder. Bu son sayı da kendisiyle çarpılırsa, sonu 25 olan başka bir sayı ortaya çıkar. Dolayısıyla 5, sürekli bir şekilde kendisini korumakta ve kendisinden ortaya çıkmaktadır. 6'nın özelliği ise, mükemmel sayıların ilki olmasıdır. Yani hangi sayı olursa olsun parçaları toplandığında kendisine eşit oluyorsa, bu sayıya mükemmel sayı denir. 6 bunların ilkidir. Çünkü 6'nın yarısı 3'tür; üçte biri 2'dir; altıda biri ise 1'dir. İşte bu parçalar (3, 2, 1) toplandığında 6'ya eşit olur. Bu özellik, 6'dan önceki sayılarda yoktur ama ondan sonraki 28, 496 ve 8128'de vardır. 6 bir açıdan 5'le benzerlik gösterir fakat 5 gibi devamında kendisinin gelmesini gerektirmez: $6 \times 6 = 36$ eder, burada 6 kendine dönmüş ve 36 ortaya çıkmıştır. $36 \times 36 = 1296$ çıkar. Burada 6 ortaya çıkarken 30 çıkmamıştır. Dolayısıyla 6'nın kendisini koruduğu ama ondan ortaya çıkanın kendisini korumadığı görülmüştür. 5 ise hem kendisini hem de kendisinden ortaya çıkanı sürekli ve sonsuza kadar korur (İhvân 2006: Sayılar: 57-58; Schimmel 2011: 38, 135).

İhvân'a göre 7'nin özelliklerinden biri, olgun (kâmil) sayıların ilki olmasıdır. Bu, onun tüm sayıların kavramlarını/manalarını kendinde toplaması demektir. Yani sayıların tümü çiftler ve teklerdir. 7'deki çiftler birinci ve ikincidir. 2, çiftlerin birincisi, 4 ise ikincisidir. 7'deki tekler de birinci ve ikincidir. 3, teklerin birincisi, 5 ise ikincisidir. Birinci tek ikinci çifte veya birinci çift ikinci teke eklendiğinde bundan 7 oluşur. Örneğin, çiftlerin birincisi olan 2'yi, ikinci tek olan 5'e eklediğinde 7 çıkar. Aynı şekilde birinci tek olan 3'ü, ikinci çift olan 4'le topladığında bundan da 7 çıkar. Yine sayıların aslı olan 1, mükemmel sayı olan 6'yla toplandığında ortaya olgun sayı olan 7 çıkar. Bu özellik, 7'den önceki sayılarda yoktur (İhvân 2006: Sayılar: 57, 58-59).

8'in özelliği, küplü (muka'ab) sayıların ilki olmasıdır. Kendisiyle çarpılan her sayıya kök; bundan çıkan toplama köklü; köklünün, köküyle çarpılmasından çıkan toplama da küplü denir. Söz gelimi 2, sayıların ilkidir; kendisiyle çarpıldığında bundan

çıkan toplam 4 olur; bu da ilk köklü sayıdır. Sonra köklü, burada 2 olan köküyle çarpılır, bundan da 8 ortaya çıkar, 8 de küplü sayıların ilkidir. 8'in cisim (mücessem) sayı olduğu söylenmektedir. Geometri bölümünde açıklanacağı gibi, cisim ancak birikmiş yüzeylerden/düzlemlerden (sath), yüzey ancak bitişik çizgilerden, çizgi de ancak düzenli noktalarından oluşur. En kısa çizgi, iki parçadan, en dar yüzey iki çizgiden, en küçük cisim de iki yüzeyden oluşur. Bu öncüllerden şu sonuç ortaya çıkar: En küçük cisim sekiz parçadan oluşur ki, bir parçası çizgidir ve o da iki parçadan oluşur. Bu durumda çizgi kendisiyle çarpıldığında, ondan dört parçadan olan yüzey oluşur. Yüzey de iki uzunluğundan biriyle çarpıldığında bundan derinlik oluşur. Bunların hepsi de iki derinlik çarpı iki en çarpı iki boy olmak üzere sekiz parça eder (İhvân 2006: Sayılar: 57, 59).

9'un özelliği, köklü tek sayıların ilki ve birler basamağının sonu olmasıdır. 9 ilk köklü tek sayıdır çünkü $3 \times 3 = 9$ eder ve 7, 5 ve 3'ün herhangi birisi köklü değildir. 10'un özelliği, onlar basamağının ilki olmasıdır. Tıpkı 1'in birler basamağının ilki olması gibi. 10'un ayrıca 1'in özelliğine benzeyen bir özelliği vardır: 10'un cinsinden sadece bir üye vardır o da 20'dir. 1'in 2'nin yarısı olduğunu söylediğimiz gibi 10 da 20'nin yarısıdır. 11'in bir özelliği, onlar basamağındaki asal sayıların (adedun asam) ilki olmasıdır. Çünkü onun kendisiyle ilgili konuşulacak bir parçası [böleni] yoktur,⁵ bununla birlikte 1'in 11'den olduğu ve 2'nin de 1'den olduğu söylenmektedir. Bu şekildeki tüm sayıların sıfatı sağır/asal (asam) olarak adlandırılır: Bunlar 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, 37, 41, 43, 47, 53, 59, 61, 67, 71, 73, 79, 83, 89, 91.... şeklinde devam eden sayılardır. 12'nin özelliği, artık sayıların ilki olmasıdır. Çünkü her sayı, parçaları toplandığında, kendisinden fazla olana artık sayı adı verilir. 12 de bunların ilkidir. Yani 12'nin yarısı 6'dır; üçte biri 4'tür; dörtte biri 3'tür; altıda biri 2'dir; altıda birinin yarısı da 1'dir. Bu parçalar (6, 4, 3, 2, 1) toplandığında 16 eder ve bu da 12'den dört fazlalıkla daha çoktur (İhvân 2006: Sayılar: 57, 60).

2.3. Sayıların Çeşitleri

2.3.1. Pozitif Tam Sayılar ve Kesirli Sayılar

Sayı, pozitif tam sayı (sahih) ve rasyonel/kesirli sayı (kusûr) olmak üzere iki çeşittir: Pozitif tam sayı artmakla, kesirli sayı ise bölünmekle ortaya çıkar. Bu iki tür sayı çokluk açısından sonsuza kadar giderler. Ancak pozitif tam sayılar en az iki olan bir nicelikten başlar ve kademeli bir artışla sonsuza kadar giderken kesirli sayılar ise en çok yarım olan bir nicelikten başlar ve bölünmeyle sonsuza kadar gider. Her iki sayı türü de başlangıçları itibariyle sonlu, sonları itibariyle sonsuzdur (İhvân 2006: Sayılar: 56).

Pozitif tam sayılar şöyle ortaya çıkar: 1'e başka bir 1 eklendiğinde, buna 2 denir; 2'ye başka bir 1 eklendiğinde, buna 3; 3'e başka bir 1 eklendiğinde buna 4; 4'e de 1 eklendiğinde buna 5 denir. Bu kurala göre birer birer artışla pozitif tam sayılar ortaya çıkar. Sayının 1'e doğru çözümlenmesi (tahlil) ise şöyle olur: 10'dan 1 çıkarılırsa geriye 9 kalır. 9'dan 1 alınırsa geriye 8; 8'den 1 eksiltirirse 7 kalır. Bu kurala göre geriye 1 kalıncaya kadar, bir bir atılır. 1'e varılınca ondan bir şey eksiltilemez, çünkü onun

⁵ Çünkü asal sayılar sadece "bir"e ve kendilerine bölünürler, bundan başka da böleni yoktur. 11'in bu ve diğer özellikleriyle ilgili olarak bkz. (Schimmel 2011: 211-213).

kesinlikle parçası yoktur (İhvân 2006: Sayılar: 50). Pozitif tam sayılar dört basamakla sıralanır: Birler, onlar, yüzler ve binler. Birler, 1'den 10'a kadar; onlar, 10'dan 99'a kadar; yüzler, 100'den 900'e kadar; binler de 1000'den 9000'e kadardır (İhvân 2006: Sayılar: 51-52). Diğer yandan İhvân'a göre birçok toplumda sayılar dört basamak üzereyken Pisagorcularda sayılar on altı basamaktır ve bunlar birler, onlar, yüzler, binler, on binler, yüz binler, milyonlar, on milyonlar, yüz milyonlar, milyarlar, on milyarlar, yüz milyarlar, trilyonlar, on trilyonlar, yüz trilyonlar ve katrilyonlardır. (İhvân 2006: Sayılar: 54).

Kesirli sayıların 1'den ortaya çıkışları da şöyledir: Pozitif tam sayılar 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 şeklinde doğal düzen üzere sıralanıp sonra da her toplamdan 1'e işaret edilirse, kesirli sayıların 1'den nasıl ortaya çıktıkları açıklanmış olur. Yani 2'deki 1'e işaret edildiğinde 1'e yarım denir. 3'teki 1'e işaret edildiğinde 1'e üçte bir; 4'teki 1'e işaret edildiğinde 1'e dörtte bir; 5'teki 1'e işaret edildiğinde beşte bir denir. Aynı sistemle sırasıyla altıda bir, yedide bir, sekizde bir, dokuzda bir ve onda bir şeklinde devam eder. Yine 11'deki 1'e işaret edildiğinde 1'e 11'in bir parçası; 12'dekine işaret edildiğinde altıda birin yarısı; 13'tekine işaret edildiğinde 13'ün bir parçası; 14'tekine işaret edildiğinde yedide birin yarısı; 15'tekine işaret edildiğinde beşte birin üçte biri denir. Bu şekilde kesirli sayılar isimlendirilir (İhvân 2006: Sayılar:50-51). Kesirli sayıların basamakları çoktur. Çünkü her pozitif tam sayının bir parçası, iki parçası veya çok sayıda parçaları vardır. Örneğin 12'nin yarısı, üçte biri, dörtte biri, altıda biri, altıda birinin yarısı vardır. 28 ve bunun dışındaki sayılar da böyledir. Ancak kesirli sayıların basamakları ve kısımları artacak olursa, onun bazı basamakları diğer basamaklarının altında olur ve hepsini bir takım sözcükler ifade eder (İhvân 2006: Sayılar: 55-56).⁶

2.3.2. Çift ve Tek Sayılar

Pozitif tam sayılar tek ve çift olmak üzere ikiye ayrılır. a. Çift sayı, iki pozitif tam sayıya bölünebilen her sayıdır. Çift sayılar sürekli olarak ikinin katlanmasıyla 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14..... şeklinde meydana gelir (İhvân 2006: Sayılar: 60-61). Her çift sayının bir özelliği de nasıl bölünürse bölünsün, her iki kısmının ya çift, ya da tek olmasıdır (İhvân 2006: Sayılar: 64; krş. Nicomachus 1926: 190-191, b.I, VII/1-5). Çift sayılar üçe ayrılır: 'Çiftin çifti', 'tekin çifti', 'çift ve tekin çifti'.

Çiftin çifti, iki tam eşit yarıya bölünen her sayıdır; onun yarısı sürekli iki yarıya bölünür ve bölünme 1'de bitinceye kadar devam eder. Örneğin 64, çiftin çifti bir sayıdır. Çünkü bu sayının yarısı 32, bunun yarısı 16, bunun yarısı 8, bunun yarısı 4, bunun yarısı 2 ve bunun yarısı da 1'dir. Bu sayı 2'den meydana gelir. 2 ile 2 çarpılır, sonra çıkan sayı 2'yle, bundan da çıkan sayı 2'yle çarpılır ve bu şekilde çıkan sayı sonsuza kadar sürekli bir şekilde 2'yle çarpılır. Tıpkı satrancın her kutucuğunu 2'yle çarpmak gibi. Her kutucuk 2'yle çarpılınca bundan çiftin çifti olan sayı ortaya çıkar. Çiftin çifti sayılar, doğal düzen üzere, 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64.... şeklinde sonsuzca devam ederse şöyle bir özellikleri ortaya çıkar: Buradaki sayı dizisinin iki ucundan birinin diğeriyle çarpımı, eğer sayı dizisinin bir tane orta sayısı varsa, ortadakinin kendisiyle çarpımına eşit olur; yok eğer iki ortası varsa birinin diğeriyle çarpımı kadar olur. Örneğin 64 sayısı. Bu

⁶ Bu sözcükler sadece Arapça diline özgü olduğu için onları burada sıralamaya gerek yoktur.

sayının kendisi son uç, 1 ise ilk uçtur, sayı dizisinin bir tane ortası vardır, o da 8'dir. Öyleyse 1'in 64'le veya 2'nin 32'le veya 4'ün 16'yla çarpımı, 8'in kendisiyle çarpımına eşittir. Şayet bu sayı dizisine bir sayı daha ekleyip iki ortasının olmasını sağlırsak şöyle bir durum oluşur: Eğer sayı dizisinin iki ucundan biri diğeriyle çarpılırsa, iki ortadan birinin diğeriyle çarpımına eşit olur. Örneğin 128 sayısı 1'le, 64 sayısı 2'yle, 32 sayısı 4'le çarpıldığında 16 ile 8'in çarpımına eşit olur. Çiftin çifti sayısının başka özellikleri de vardır: 1'den gidebildiği kadar giden sayı dizisi toplandığında, bu, dizinin bittiği sayıdan 1 sayı az olur. Örneğin, 1, 2 ve 4 sayılarını alındığında, bunların toplamları 8'den 1 az olur; şayet bu toplama 8 de ilave edilirse bunların hepsi 16'dan 1 az olur; eğer bu toplama 16 da eklenirse, bu toplam 32'den 1 az olur. Bu kural üzere, bu sayılar dizisi devam edip gider: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256... Çiftin çifti sayıların, Nikomakhos'un kendi kitabında uzun açıklamalarla anlattığı başkaca özellikleri de vardır (İhvân 2006: Sayılar: 61-62; krş. Nicomachus 1926: 192-195, b.I, VIII/1-14).

Tekin çifti, bir defa yarıya bölünen her sayıdır; bölme işleminde bire ulaşamaz. Örneğin 6, 10, 14, 18, 22, 26. Bunlar ve bunlara benzeyen sayılar sadece bir defa bölünürler ve 1'e ulaşamazlar. Bu sayılar her tek sayının 2'yle çarpımından oluşup her biri üstündeki sayı için yarı olur (İhvân 2006: Sayılar: 62-63; krş. Nicomachus 1926: 196-198, b.I, IX/1-6).

Çift ve tekin çifti ise birden fazla defalarca yarıya bölünen her sayıdır ama bölme işleminde 1'e ulaşamaz. Örneğin 12, 20, 24, 28 ve bunlara benzeyen sayılar gibi. Bu sayılar, tekin çifti olan sayıların 2'yle bir defa veya birden çok defa çarpılmasından ortaya çıkar. Bu sayıların, başka özellikleri de vardır (İhvân 2006: Sayılar:63; krş. Nicomachus 1926: 198-199, b.I, X/1-2).

b. Tek sayılar ise çifte 1 artan veya çiftten 1 eksilen her sayıdır. Tek sayılar 1'den başlar ve 1'e 2 ilave edilerek devam eder ve bundan sonraki her sayıya aynı şekilde 2'nin ilavesiyle meydana gelir: 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19..... (İhvân 2006: Sayılar: 60-61). Tek sayıların bir özelliği de nasıl bölünürse bölünsün, bölümün bir kısmı çift, diğer kısmı tek olur (İhvân 2006: Sayılar: 64; krş. Nicomachus 1926: 201-202 b.I, XI/1-3).

Tek sayılar iki çeşittir: 'İlk tek' (ferdu'n-evvel) ve 'bileşik tek' (ferdun mürekkeb). Bileşik tek de ortak (müşterek) ve ayrı (mubayin) olmak üzere iki çeşittir. 'İlk tek', kendisini 1 dışında diğer sayıların bölmediği her sayıdır: 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23 ...vb. Bu sayıların özelliği kendisine isim olandan başka parçası olmayan sayı olmalarıdır. Şöyle ki; 3 için ancak üçte bir, 5 için ancak beşte bir, 6 için ancak altıda bir vardır. Aynı durum 11, 13, 17'de geçerlidir. Özetle tüm asal sayıları ancak bir böler. Onların parçalarının ismi kendilerinden türemiştir. 'Bileşik tek' ise kendisini 1 dışında diğer sayıların böldüğü her sayıdır: 9, 25, 49, 81.... vb. Bileşik tekin bir çeşidi olan 'ortak tek', kendisini 1 dışında diğer sayının böldüğü her iki sayıdır. Örneğin 3 sayısı, 9, 15 ve 21'i böler. Aynı şekilde 5 de 15, 25, 35'i böler. Bu sayılar ve benzerleri kendilerini bölen sayılarda ortak diye isimlendirilirler. 'Bileşik tek'in diğer çeşidi olan 'ayrı tek' sayılar ise kendilerini 1 dışında iki sayının böldüğü her iki sayıdır; fakat ikisinden birini bölen diğerini bölmez. Örneğin 9 ve 25; 3 sayısı, 9'u böler ama 25'i bölemez. 5 sayısı, 25'i böler ama 9'u bölemez. Bu sayılar ve benzerlerine 'ayrı' denilir (İhvân 2006: Sayılar: 63-64)

2.4. Sayılarda Artma ve Katlanma

İhvân'a göre sayılar sonsuza kadar katlanma ve artma kabul ederler. Bu da beş şekilde olur: İlki, doğal düzen üzere gidebileceği sayıya kadar gider: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12.... İkincisi, 'çiftler düzeni' üzere gideceği sayıya kadar gider: 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14.... Üçüncüsü, 'tekler düzeni' üzere gideceği sayıya kadar gider: 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17.... Dördüncüsü, çıkartma (tarh) ile beşincisi ise "çarpma" ile olur. Bu artma çeşitleriyle ilgili birçok özellik olsa da İhvân bunların sadece bir kısmını aktarmıştır (İhvân 2006: Sayılar: 66):

a. Doğal düzen üzere sayıların artmasının bir özelliği şudur: 1'den herhangi bir sayıya kadar sayılar dizisi toplanacak olursa bu toplam, son sayıya bir ilaveyle oluşan sayının, sayı dizisi toplamının yarısıyla çarpımına eşittir. Örneğin, doğal düzen üzere, 1'den 10'a kadar olan sayıların toplam kaçtır? sorusunun cevabı için formül şöyle olur: 10'a 1 ilave edilir, sonra bu sayı 10'un yarısı olan 5'le çarpılır ve sonuç 55 eder. Veya 10'a 1 ilaveyle 11 olmuş sayının yarısından bir tanesi olan 5, önce kendisiyle çarpılır sonuç 25 eder, sonra da 6 olan diğer yarıyla çarpılır bu da 30 eder, ikisinin toplamı 25+30=55 eder (İhvân 2006: Sayılar: 67).

b. Çiftler düzeni üzere artan sayılar 1, 2, 4, 6, 8, 10, 12.... şeklinde devam eden sayılardır. Bu düzenin bir özelliği, toplamın daima tek olmasıdır. Başka bir özelliği de şudur: 1'den kendisi türünden herhangi bir sayıya kadar olan sayılar doğal düzen üzere toplandıklarında bu toplam, bu sayının, son sayının yarısının bir fazlasıyla çarpımından çıkan son toplamın bir fazlasına eşittir. Örneğin çiftler düzeni üzere, 1'den 10'a kadar olan sayıların toplamı kaçtır sorusunun cevabı için kural şudur: 10'un yarısı alınır, buna 1 ilave edilir, sonra bu, diğer yarıyla yani 5'le çarpılır, sonra ortaya çıkan toplama 1 ilave edilir, bu da 31 eder (İhvân 2006: Sayılar: 67).

c. Tekler düzeni üzere artan sayılar 1, 3, 5, 7, 9, 11.... şeklinde devam eden sayılardır. Bunların bir özelliği, doğal düzenleri üzere toplandıklarında iki toplamın oluşmasıdır: Bu toplamın biri çift, diğeri tektir; bunlar birbirlerini takip ederek devam edip giderler ve bunların hepsi köklü olurlar. Başka bir özelliği de şudur: 1'den kendisi türünden herhangi bir sayıya kadar giden sayılar doğal düzeni üzere toplandıklarında, çıkan toplam, o sayıların yarısının kendisiyle çarpımına –ki bu da zorunlu olarak köklü olur- eşittir. Örneğin, 1'den 11'e kadar kaç eder? diye sorulursa bunun formülü şöyle olur: Sayının yarısı alınır, bu 5,5'tir, bu sayı tamlanır, 6 olur, bu da kendisiyle çarpılır ve sonuç 36 eder (İhvân 2006: Sayılar: 67).

d. Çarpmanın anlamı birler basamağındaki iki sayıdan birinin diğer sayıdaki miktarınca katlanmasıdır. Örneğin "3 çarpı 4 kaç eder?" diye sorulduğunda bunun anlamı "4 defa 3'ün toplamı kaçtır?" demektir. Pozitif tam sayılar ve kesirli sayıların kendileri ve birbirleriyle çarpımı tekil sayı ve bileşik sayı olmak üzere iki türden olur. Tekil sayının çarpımı üç çeşittir: Bunlardan birincisi, 2×3 , 3×4 vb. gibi pozitif tam sayının pozitif tam sayıyla çarpımıdır. İkincisi, $1/2 \times 1/3$, $1/3 \times 1/4$ vb. gibi kesirlinin kesirliyle çarpımıdır. Üçüncüsü ise $2 \times 1/3$, $1/3 \times 4$ vb. gibi kesirlinin pozitif tam sayıyla çarpımıdır. Bileşik sayının çarpımı da üç şekilde olur: Bunlardan biri, kesirli ve pozitif tam sayının pozitif tam sayıyla çarpımıdır. Örneğin 2 ve $1/3$ 'ün 5'le çarpımı vb. gibi olanlar. Diğeri, pozitif tam ve kesirlinin pozitif tam ve kesirliyle çarpımıdır. Örneğin 2

ve $1/3$ 'ün 3 ve $1/4$ 'le çarpımı vb. gibi olanlar. Öbürü ise pozitif tam ve kesirinin kesirliyle çarpımıdır. Örneğin 2 ve $1/3$ 'ün $1/7$ 'le çarpımı gibi (İhvân 2006: Sayılar: 68).

Pozitif tam sayıların çarpımı dört çeşittir ve toplamları on grupta değerlendirilir: Bunlar birler, onlar, yüzler ve binlerdir. Bir tanesi 1, on tanesi 10 olan birlerin birlerle çarpımı; bir tanesi 10, on tanesi 100 olan birlerin onlarla çarpımı; bir tanesi 100, on tanesi 1000 olan birlerin yüzlerle çarpımı; bir tanesi 1000, on tanesi 10.000 olan birlerin binlerle çarpımı; dolayısıyla bunlar dört grup etmiş olur. Bir tanesi 100, on tanesi 1.000 olan onların onlarla çarpımı; bir tanesi 1.000, on tanesi 10.000 olan onların yüzlerle çarpımı; bir tanesi 10.000, on tanesi 100.000 olan onların binlerle çarpımı; bunlar böylece üç grup etmiş olur. Bir tanesi 10.000, on tanesi 100.000 olan yüzlerin yüzlerle çarpımı; bir tanesi 100.000, on tanesi 1.000.000 olan yüzlerin binlerle çarpımı; bunlar da iki grup etmiş olur. Bir tanesi 1.000.000, on tanesi 10.000.000 olan binlerin binlerle çarpımı; bu ise bir grup eder. Tüm bunların toplamı da on grup eder ve kısaca şöyle ifade edilir: Birlerin birlerle, birlerin onlarla, birlerin yüzlerle, birlerin binlerle, onların onlarla, onların yüzlerle, onların binlerle, yüzlerin yüzlerle, yüzlerin binlerle, binlerin binlerle çarpımı (İhvân 2006: Sayılar: 68-69).

Çarpma ile ilgili diğer bir durum da çarpma sonucu ortaya çıkan bazı sayılar ve bunlarla ilgili özel kavramlardır. Bu sayılar ve kendilerine verilen isimler cebirci ve geometriciler tarafından ortak olarak kullanılmaktadır. Bu kavramların tanımları ve bazı özellikleri İhvân tarafından şöyle not edilmiştir:

Herhangi iki sayıdan, birinin diğeriyle çarpımından ortaya çıkan toplama kare (murabba') sayı denir. Şayet bu, iki eşit sayı olursa bunların birbiriyle çarpımından çıkan toplama 'köklü kare' (murabba' meczûr) sayı adı verilir ve her iki sayı da bu sayının kökü olarak isimlendirilir. $2 \times 2 = 4$, $3 \times 3 = 9$, $4 \times 4 = 16$ etmesi gibi. Burada 4, 9, 16 vb. sayıların hepsine 'köklü kare' adı verilir. 2, 3 ve 4 ise kök olarak isimlendirilir. Çünkü 2, 4'ün kökü; 3, 9'un kökü ve 4 de 16'nın köküdür. Bu kurala göre diğer kareler, köklülere ve kökleri hesaplanır (İhvân 2006: Sayılar: 69).

Farklı herhangi iki sayıdan, biri diğeriyle çarpılırsa bundan çıkan toplama 'köklü olmayan kare' (muraba' gayr-i meczûr) sayı adı verilir. Birbirinden farklı olan o iki sayıya ise bu toplamın parçaları denir ve buna karenin kenarları adı da verilir ki, bu ifade geometricilerin ifadelerinden biridir. Örneğin 2×3 veya 3×4 ya da 4×5 vb. bu örneklerdeki sayıların bazısının bazısıyla çarpımı olan sayılara "köklü olmayan kareler" adı verilir (İhvân 2006: Sayılar: 70).

Köklü olsun ya da olmasın, her kare sayı, başka herhangi bir sayıyla çarpılırsa bundan çıkan toplama, cisim sayı denir. Köklü bir kare sayı, köküyle çarpılırsa bundan çıkan toplama, 'küplü cisim' (mücessem muka'ab) sayı adı verilir. Örneğin 4 'köklü kare' bir sayıdır, kökü olan 2'yle çarpıldığında bundan 8 ortaya çıkar. Aynı şekilde 9 da 'köklü kare' bir sayıdır, kökü olan 3 ile çarpıldığında 27 eder. Yine 16 da köklü bir sayıdır, kökü olan 4'le çarpıldığında bundan 64 ortaya çıkar. 8, 27 ve 64 vb. sayılara 'küplü cisim' sayılar adı verilir. Küp, boyu, eni ve derinliği eşit olan bir cisimdir; kenarları birbirine eşit, açıları dik, altı kare yüzeyi vardır; on iki paralel kenarı, sekiz cisimsel açısı (zewayâ mücesseme) ve yirmi dört düz açısı (zewayâ musattaha) açısı vardır (İhvân 2006: Sayılar: 70).

Şayet 'köklü kare' bir sayı, kökünden küçük bir sayıyla çarpılırsa bu çarpma sonucunun toplamına 'lebinî cisim sayı' (adedun mucsesmetun lebinîyyun) adı verilir. Eğer 'köklü kare' bir sayı, kökünden fazla bir sayıyla çarpılırsa bundan çıkan toplama, 'bî'rî cisim sayı' (adedun mucsesmetun bî'rîyyetun) adı verilir. Örneğin 4 sayısı köklü bir sayıdır, kökünden büyük olan 3'le çarpıldığında 12 eder. Aynı şekilde 9 sayısı kökünden fazla olan 4 ile çarpıldığında bundan 36 çıkar. 12, 36 vb. sayılara 'bî'rî cisim sayı' denir. Her 'köklü olmayan kare' sayı, küçük kenarıyla çarpıldığında bundan çıkan toplama 'lebinî cisim' adı verilir, uzun kenarıyla çarpılırsa bundan çıkan toplama 'bî'rî cisim' adı verilir. Bu ikisinden daha az veya daha çok olan sayıyla çarpılırsa bundan çıkan toplama da 'levhî cisim' adı verilir. Örneğin 12, 'köklü olmayan kare' bir sayıdır; bir kenarı 3, diğeri ise 4'tür; eğer 12, 3'le çarpılırsa bundan 36 çıkar ki bu, 'lebinî cisim'dir. Eğer 12, 4'le çarpılırsa bundan 48 çıkar ki bu da 'bî'rî cisim'dir. Eğer 12, 3'ten küçük veya 4'ten büyük bir sayıyla çarpılırsa buna 'levhî cisim' denir (İhvân 2006: Sayılar: 70-71).⁷

Her köklü sayıya iki kökü ve 1 ilave edilirse bundan çıkan toplam köklü olur. Her köklü sayıdan, iki kökünden biri çıkarılırsa geriye kalan köklü olur.⁸ Peş peşe gelen köklü her iki sayıdan birinin kökü diğerrinin köküyle çarpılır ve buna da 1/4 ilave edilirse, bunun toplamı köklü olur. Örneğin, 4'ün kökü olan 2'nin, 9'un kökü olan 3'le çarpımı 6 eder; buna 1/4 ilave edilince de $6 + 1/4$ eder, bunun kökü $2 + 1/2$ 'dir. $2 + 1/2$ kendisiyle çarpıldığında $6 + 1/4$ eder; dolayısıyla bunun kökü $2 + 1/2$ 'dir. Peş peşe gelen köklü her iki sayıdan birinin kökü diğerrinin köküyle çarpıldığında, bu ikisinin arasında ara bir sayı ortaya çıkar ve her üçü de tek bir oranda buluşurlar. Örneğin; 4 ve 9 köklü iki sayıdır, bunların kökleri 2 ve 3'tür; $2 \times 3 = 6$ eder. Öyleyse 4'ün 6'ya oranı 6'nın 9'a oranı gibidir (İhvân 2006: Sayılar: 72; sayılar ile geometrik şekiller arasındaki ilişki ve oran için bkz. Nicomachus 1926: 241 vd., b.II, VIII vd.).

İhvân çarpma ile ilgili olarak Öklid'in *Elementler*'inin ikinci makalesinde geçen bazı özel konuları da ele almıştır. Buna göre İhvân şöyle der: Her iki sayıdan biri kaç kısma ayrılırsa ayrılınsın, o iki sayıdan birinin diğerrıyla çarpımı, parçalara ayrılmayan sayının, parça parça olmuş sayının parçalarının hepsiyile çarpımına eşittir. Örneğin, 1 ve 15. 15 sayısı 7, 3 ve 5 olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu durumda şunlar söylenebilir:

a. 10'un 15'le çarpımı, 10'un 7, 3 ve 5'le çarpına eşittir.

b. Her bir sayı kaç parçaya ayrılırsa ayrılınsın, o sayının kendisiyle çarpımı, tüm parçalarıyla çarpımına eşittir. Örneğin, 10, 7 ve 3 olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu durumda 10'un kendisiyle çarpımı, 7 ve 3'le çarpımına eşittir.

c. İki parçaya ayrılmış her sayının bir parçasıyla çarpımı, bu parçanın kendisiyle ve diğerr parçayla çarpımına eşittir. Örneğin 10, 3 ve 7 olmak üzere iki parçaya ayrılır. Bu durumda 10'un 7'yle çarpımı, 7'nin kendisiyle ve 3'le çarpımının toplamına eşittir.

d. İki kısma ayrılan her sayı için şu denir: Bu sayı kendisiyle çarpılırsa, bu çarpım, her parçasının kendisiyle ve her parçasından birinin diğerrıyla iki defa çarpımına eşittir. Örneğin, 10, 7 ve 3 olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu durumda 10'un kendisiyle çarpımı, 7'nin kendisiyle, 3'ün kendisiyle ve 7'nin 3 ile iki defa çarpımına eşittir.

⁷ Bu cisim türleriyle ilgili açıklamalar geometri bölümünde yapılacaktır.

⁸ Bu kural dört için geçerli olmayabilir.

e. Önce yarıya bölünen sonra da farklı şekilde bölünen her sayının, farklı iki parçasından birinin diğeriyle çarpımı ile farklı parçalarının yarıya olan farklarının (tefâvut) kendisiyle çarpımı, o sayının yarısının kendisiyle çarpımına eşittir. Örneğin, 10, yarıya bölünür sonra da 3 ve 7 olmak üzere farklı iki kısma ayrılır. Bu durumda 7'nin 3'le çarpımı ile farklarının (burada 3 ve 7'nin, 10'un yarısı olan 5'e farkı 2'dir) kendisiyle çarpımının toplamı, 5'in kendisiyle çarpımına eşittir.

f. Önce yarıya bölünen, sonra yarıya bölünen bu sayıya herhangi bir sayı ilave edilen her sayı için şu denir: O sayının ilave edilen sayıyla beraber ilave edilen sayıyla çarpımı ile o sayının yarısının kendisiyle çarpımının toplamı, o sayının yarısının kendisine ilave edilen sayıyla birlikte kendisiyle çarpımına eşittir. Örneğin 10, iki yarıya bölünür, sonra da 10'a 2 ilave edilirse denir ki; 12'nin 2'yle çarpımı ile 5'in kendisiyle çarpımının toplamı, 2'nin ve 5'in toplamının kendisiyle çarpılmasına eşittir.

g. İki parçaya bölünen her sayı için şu denir: Bu sayının kendisiyle çarpımıyla iki parçasından birinin kendisiyle çarpımının toplamı, o sayının bu yarıyla iki defa çarpımıyla diğer yarının kendisiyle çarpımının toplamına eşittir. Örneğin, 10, 7 ve 3 olmak üzere iki kısma ayrılırsa; 10'un kendisiyle çarpımıyla 7'nin kendisiyle çarpımının toplamı, 10'un 7'yle iki defa çarpımıyla 3'ün kendisiyle çarpımın toplamına eşittir.

h. Önce iki parçaya ayrılan, sonra iki parçaya ayrılan sayıya bu iki parçadan biri ilave edilen her sayı için şu denir: Böyle bir toplamın kendisiyle çarpımından çıkan sayı, bu sayının ilaveden önceki durumunun bu ilaveyle dört defa çarpımıyla diğer kısmının kendisiyle çarpımının toplamına eşittir. Örneğin, 10, 7 ve 3 olmak üzere iki kısma ayrılır, sonra 10'a 3 ilave edilirse; 13'ün kendisiyle çarpımı, 10'un 3'le dört defa çarpımıyla 7'nin kendisiyle bir defa çarpımının toplamına eşittir, denir.

j. Herhangi bir sayı önce yarıya bölünüp sonra da farklı iki parçaya ayrılırsa, farklı iki parçadan her birinin kendisiyle çarpımının toplamı, o sayının yarısının kendisiyle çarpımıyla iki sayı arasındaki farkın kendisiyle çarpımının toplamını ikiye katlar. Örneğin, 10, yarıya bölünüp sonra da 3 ve 7 olmak üzere iki farklı parçaya ayrılırsa şu denir: 7'nin kendisiyle çarpımından çıkan sayıyla 3'ün kendisiyle çarpımının toplamı, 5'in kendisiyle çarpımıyla iki kısım arasındaki fark olan 2'nin kendisiyle çarpımının toplamını ikiye katlar.

k. Herhangi bir sayı önce yarıya bölünür, sonra yine bu sayıya her hangi bir sayı ilave edilirse, o sayının ilave edilen sayıyla beraber kendisiyle çarpımından çıkan sayıyla ilave edilen sayının kendisiyle çarpımın toplamı, o sayının yarısının ilave edilen sayıyla beraber kendisiyle çarpımından çıkan sayıyla o sayının yarısının kendisiyle çarpımının toplamlarının iki katı eder. Örneğin 10, iki yarıya bölünür, sonra 10'a 2 ilave edilirse; 12'nin kendisiyle çarpımı ve 2'nin kendisiyle çarpımının toplamı, 7'nin kendisiyle çarpımı ile 5'in kendisiyle çarpımın toplamının iki katı eder. (İhvân 2006: Sayılar: 72-75).

3. Geometri veya Hendese: Tanımlar, Konular, Problemler

İhvân'a göre matematik ilimlerin ikincisi 'geometria' olarak ifade edilen hendese (geometri) ilmidir. Bu ilim nicelikler, boyutlar, bunların çeşitleri ve özelliklerinin bilgisidir. Bu ilmin ilkesi (mebde) çizginin sınırı yani bitişli olan noktadır. Nokta da

geometride aritmetikteki ‘bir’e karşılık gelir (İhvân 2006: Geometri: 78-79). İhvân geometriden Öklid Kitabı’nda anlatılan, delillere dayalı geometri ilmini kast etmiştir (İhvân 2006: Sayılar: 49). Ancak “Geometri Risalesinde” geometrinin esaslarının bir kısmı giriş mahiyetinde ele alınmıştır. İhvân’a göre bu ilim birçok sanatkârın ihtiyaç duyduğu bir ilim (İhvân 2006: Geometri: 95) olup iki ana bölüme ayrılır:

3.1. Somut Geometri (el-Hendesetu’l-Hissiye)

İhvân geometriyi somut ve soyut olmak üzere iki grupta ele almıştır (İhvân 2006: Geometri: 79). Ana konularıyla ele alınan ve giriş niteliğinde incelenen somut geometri (İhvân 2006: Geometri: 101) niceliklerin ve birbirlerine eklendiğinde niceliklerle ilgili kavramların bilgisidir. Bu nicelikler gözle görülür ve dokunmayla algılanır. Gözle görülenler, çizgi, yüzey, boyutlu cisim ve bununla ilgili olan şeylerdir. Nicelikler çizgiler, yüzeyler ve cisimler olmak üzere üç çeşittir (İhvân 2006: Geometri: 79-80).

Somut geometri bütün sanatlarla ilişkili bir ilimdir (İhvân 2006: Geometri: 79-80) ve birçok yararı bulunmaktadır: Öncelikle, somut geometri üzerinde araştırma ve inceleme yapmak, tüm uygulamalı (amelî) sanatlarda insanı ustalaştırır (İhvân 2006: Geometri: 101, 113). Bu ilim âdeta uygulamaya geçmeden önce yapılan bir hesaplama. Çünkü tüm sanatkârlar, cisimleri birbirlerine ekler ve onları birleştirir; bu nedenle öncelikle eylemlerini gerçekleştirecekleri mekânı, zamanı, o eyleme güç yetirip yetiremeyeceklerini, hangi araç gereçlerle gerçekleştirecekleri, onarıp birleştirmek için parçalarını nasıl birleştirecekleriyle ilgili imkânları hesaplamalıydılar. İşte bu hesaplama bir tür geometridir (İhvân 2006: Geometri: 95-96).

İhvân’a göre geometri ilminin bütün sanatlarla bir bağlantısı vardır. Özellikle yüzey ölçümü (mesaha) sanatıyla çok yakın ilişkilidir. Geometri, yöneticiler, kâtipler, eyalet yöneticileri, arazi ve akar sahiplerinin haraç toplama, kanal açma, mesafe ölçme gibi işlerinde ihtiyaç duydukları bir sanattır (İhvân 2006: Geometri: 97) Bu nedenle İhvân bu ilmi bilmenin insanı birçok konuda hataya düşmekten kurtaracağını belirtmiş ve bununla ilgili örnek olaylar anlatmışlardır. Bunlardan biri şöyledir: Adamın biri başkasından boyu ve eni yüzer arşın olan bir arazi parçasını bin dirheme satın almış ve sonra satın aldığı adama, bunun yerine sana her birinin boyu elli arşın eni de elli arşın olan iki parça arazi vereyim demiştir. Bu konuda aralarında anlaşamayınca geometrici olmayan bir hâkimden olayı çözmelerini istemişler, hâkim de alınan araziye karşılık önerilen iki parça arazinin bedel olarak sayılabileceğine karar vermiştir. Elbette bu karar hatalı bir karardır. Sonra bu sanatın ehli olan bir hâkime gitmişler bu hâkim ise belirlenen bedelin alınan arazinin sadece yarısını karşıladığını tespit etmiştir (Bu ve başka örnekler için bkz. İhvân 2006: Geometri: 99).

3.1.1. Somut Geometrinin Temel Unsurları: Nokta, Çizgi, Yüzey, Cisim

“Sayılar Risalesi”nde belirtildiği üzere ‘bir’ nasıl sayıların aslı oluyorsa aynı şekilde nokta da somut çizginin aslıdır. Somut noktalar düz bir çizgi üzere sıraya konulduklarında, göze çizgi şeklinde görünür. İhvân’a göre somut noktanın parçası olabilir ama soyut noktanın parçası olamaz. Çizgi ayrıca yüzeyin de aslıdır. Çizgileri yan yana koyduğumuzda göze yüzey şeklinde görünür. Aynı bakış açısıyla bakıldığında yüzey de cismin esasını oluşturur. Yüzeyler birbirlerinin üzerine konulduklarında göze

cisim olarak görünür. İhvân için geometrideki bu durum aritmetikteki sayılardan çıkarılan bir sonuçtur: Noktanın çizginin aslı olması 1'in 2'nin aslı olması gibidir. Çizginin yüzeyin aslı olması da ikinin çift sayıların aslı olması gibidir. Yüzeyin cisimlerin aslı olması ise 2 ve 1'in ilk tek sayıların asılları olması gibidir (İhvân 2006: Geometri: 80-81).

Nokta, geometride, aritmetikteki 1 gibidir. Nasıl ki 1'in parçaları yoksa aynı şekilde soyut noktanın da parçaları yoktur (İhvân 2006: Geometri: 91-92). Noktaların sıraya konulduğunda göze çizgi biçiminde görüldüğü söylenmişti. En kısa çizgi iki noktadan oluşur. Diğer çizgiler de sırasıyla üç noktadan, sonra dört noktadan, sonra beş noktadan ve sonra da sayıların doğal düzen üzere artması gibi, bir bir artarak oluşur. Noktaların şekil/yüzey olarak görünmeleri ise çeşitli biçimlerde olur. Örneğin en küçük üçgen şekli üç noktayla oluşturulabilir. On noktadan da bir üçgen şekli çıkar. Buradaki sisteme göre tüm sayıların doğal düzen üzere artması gibi, noktalardan oluşan şekiller arttırılabilir. Örneğin noktalardan yapılacak dörtgen veya karenin ilki dört, sonraki dokuz, sonraki on altı, sonraki yirmi beş noktadan meydana gelebilir. Sayıların doğal düzen üzere artması gibi, noktalardan üçgen şekilleri nasıl arttırılabiliyorsa dörtgenler de sürekli arttırılabilir. Ancak burada söz konusu olan sayıların hepsi (sayılar ve dörtgenler) köklü olurlar (İhvân 2006: Geometri: 89-90).

İhvân'a göre çizgiler ise üç çeşittir: Birincisi düz (müstakîm) çizgi olup cetvelle çizilmiş gibidir. İkincisi kavisli (mukavves) çizgidir ve pergelle çizilmiş gibidir. Üçüncüsü ise eğri (münhanî) çizgi olup ilk iki çizginin birleşiminden oluşur (İhvân 2006: Geometri: 81).

Düz çizgiler birbirleriyle ilişkilendirilebilirler. Düz çizgiler birbirlerine ilave edildiklerinde, ya birbirlerine eşit olurlar ya paralel olurlar ya buluşurlar ya temas ederler ya da birbirlerini keserler. Düz çizgiler birbirlerine eşit olurlarsa uzunlukları aynı olur; birbirlerine paralel olup da eğer bir zemin üzerinde bulunur ve her iki yönde de sürekli bir şekilde uzatılırlarsa birbirleriyle hiç karşılaşmazlar. Buluşan çizgilerse herhangi bir yönde birbirleriyle buluşurlar ve bir açı ortaya çıkartırlar. Temas eden çizgilere gelince bunlar biri diğerine temas eder ve ortaya iki veya bir açı çıkar. Birbirini kesen çizgilerde ise çizgilerden biri diğerini keser ve birbirlerini kesmelerinden dolayı ortaya dört açı çıkar.⁹

Düz çizgilerin birbirleriyle ilişkileri sonucunda farklı durumlar da ortaya çıkar: Düz bir çizgi, diğer çizginin üzerine herhangi bir tarafa eğim göstermeden dik bir şekilde dayandırılırsa, bu durumda dayanan çizgiye dikey ('amûd), dayandırılan çizgiye ise taban/yatay (kaide) denir. İki çizgi bir açıda bir araya gelirse, her birine o açı için kenar (sâk) denir. Düz bir çizgi, bir çizgiye dayanır, bu çizgi ve dayanan çizginin iki taraftan birine eğimleri olursa iki açı meydana gelir. Bunlardan biri diğerine göre daha büyük olup ona geniş açı; diğeri ise daha küçük olup ona da dar açı adı verilir. Herhangi bir düz çizgi bir açıyı karşılırsa, bu çizgiye, karşıladığı açının kirişi (vetr/vitr) denir. Çizgiler herhangi bir yüzeyde bir araya gelirse, onlara o yüzeyin kenarları (dil'/edlâ') denir. Bir açıdan çıkıp diğer açıda son bulan her çizgiye dörtgenin köşegeni (kutv) denir.

⁹ İhvân çizgilerin bu durumuna 'düz çizgilerin lakapları' adını vermiştir (İhvân 2006: Geometri: 82-83).

Üçgenin bir açısından çıkıp o açığa karşılık gelen kenarda son bulan ve o açığa karşılık gelen çizgiye dik açıyla dayanan her çizgiye, o çizgi için yükseklik veya dikey/düşey (meskitu'l-hacer) de denir. Düşeyin üzerine geldiği çizgiye de taban denir.¹⁰

İhvân açıları düz/ikiboyutlu ve cisimsel/üçboyutlu açılar olmak üzere iki grupta değerlendirir. Düz açı, kendisini farklı yönlerdeki iki çizginin çevrelediği açıdır. Cisimsel açı ise, kendisini üç çizginin bir açıda çevrelediği açıdır. Burada oluşan üç düz açının her iki açısı aynı yönde değildir. Bu açılar, çizgileri bakımından üçe ayrılırlar: a. İki düz çizgiden meydana gelenler. b. İki kavisli çizgiden meydana gelenler. c. Biri kavisli diğeri düz çizgiden meydana gelenler. Düz çizgilerin çevrelediği açılar üç çeşittir: Dik, geniş ve dar. Düz bir çizgi diğer düz çizginin üzerine dikey bir şekilde dayandığında, iki yanında eşit iki açı ortaya çıkar; bunların her birine dik açı denir. Eğer söz konusu çizgi, düz bir çizgiye dik olmayacak şekilde dayanırsa, iki yanında birbirinden farklı iki açı ortaya çıkar. Bunlardan biri dik açıdan büyük olup buna geniş açı; diğeri ise dik açıdan küçük olup buna dar açı denir. Bu ikisinin toplamı iki dik açığa eşittir. Çünkü dar açı, geniş açının dik açıdan fazlalığı miktarınca, dik açıdan eksiktir (İhvân 2006: Geometri: 80-81).

İhvân kavisli çizgileri dört çeşit olarak anlatır. Bunlar: a. Dairenin çevresi. b. Yarım daire. c. Yarım daireden fazla olan. d. Yarım daireden az olan. Dairenin merkezi, dairenin ortasındaki noktadır. Dairenin çapı (kutru), daireyi iki yarıya bölen düz çizgidir. Kiriş, kavisli çizginin her iki ucunu birbirine bağlayan düz çizgidir. Ok/dikme (sehm), kiriş ile yayın her birini ikiye ayıran düz çizgidir; eğer bu ok, yayın yarısına eklenirse bu durumda ona 'ceybu'l-ma'kus' denir. Kirişin yarısı yayın yarısına eklenirse bu durumda ise ona 'ceybu'l-müstevî' denir. Paralel kavisli çizgilerin merkezleri birdir. Birbirlerini kesen kavisli çizgilerin merkezleri farklıdır. Birbirine teğet olan kavisli çizgiler, birbirini kesmeden içten ya da dıştan birbirlerine temas edenlerdir. İhvân, eğri çizgileri ise kullanılmadıkları için anlatmaya gerek duymamıştır (İhvân 2006: Geometri: 86-87).

İhvân'a göre yüzey, kendisini çizgi veya çizgilerin çevrelediği şekildir. Daire, kendisini bir çizginin çevrelediği şekildir. Dairenin içinde öyle bir nokta vardır ki, bundan çıkan ve iki yönde biten bütün düz çizgilerin biri diğerine eşittir. Yarım daire, kendisini biri kavisli diğeri düz olan iki çizginin çevrelediği şekildir. Daire parçası, kendisini düz bir çizgi ve ister dairenin yarısından büyük olsun ister küçük olsun dairenin çevresinden bir yayın çevrelediği şekildir. Bazı şekiller/yüzeyler de vardır ki kendilerini oluşturan çizgiler düzdür. Bunların birincisi üçgen şeklidir; onu üç çizgi çevreler ve kendisinin üç açısı vardır. İkincisi dörtgendir; onu dört düz çizgi ve dört dik açı çevreler. Üçüncüsü beşgendir; onu beş çizgi çevreler ve beş de açısı vardır. Dördüncüsü altıgendir; onu altı çizgi çevreler ve altı açısı vardır. Beşincisi ise yedigendir. Bundan sonra bu düzen üzere sayıların artması gibi, şekiller de artar gider (İhvân 2006: Geometri: 87-89).

İhvân'a göre üçgen şekli, çizgileri düz olan tüm şekillerin aslıdır. Çünkü üçgen şekli, benzeri olan başka bir şekle eklenirse, ikisinin toplamından dörtgen şekli ortaya

¹⁰ İhvân çizgilerin bu durumuna 'düz çizgilerin isimleri' adını vermiştir (İhvân 2006: Geometri: 83-84).

çıkır. Bu iki üçgene başka bir üçgen eklenirse, bundan beşgen şekli; buna da başka bir üçgen eklenirse altıgen şekli; şayet buna da başka bir üçgen şekli eklenirse bundan da yedigen şekli ortaya çıkar. Bu kurala göre, birbirlerine eklendiklerinde, üçgen şeklinden, çizgileri düz, açıları çok şekiller ortaya çıkar. Tıpkı birbirlerine eklendiklerinde sayıların birlerden sonsuza kadar sürekli biçimde artması gibi, şekiller, de üçgenlerden sonsuza kadar sürekli biçimde artar (İhvân 2006: Geometri: 91).

İhvân'a göre başka türlü yüzey şekilleri de vardır. Bunlar düz, içbükey/çukur (muka'ar) ve dışbükey/bombeli (mukabbab) olmak üzere üç çeşittir. Düz, levhaların yüzeyi gibi; içbükey, kapların oyuğu gibi; dışbükey ise kubbelerin üstü gibi olan şekillerdir. Şekillerden yumurtamsı (beydî), hilal biçiminde, kozalağimsi koni (el-mahrutu's-sanavberî), elips (ihlilecî), parabol (niym-i hâncî), davul şeklinde (tablî) ve zeytin biçiminde olanları da vardır (İhvân 2006: Geometri: 92-93).

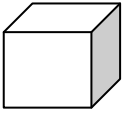
İhvân'ın cisimler hakkındaki görüşleri ise şöyledir: Yüzeyler cisimlerin sınırlarıdır; yüzeylerin sınırları çizgilerdir; çizgilerin sınırları da noktadır. Böylece her çizgi bir noktadan başlayıp diğerinde biterken; her yüzey, çizgi veya çizgilerde; her cisim de yüzey veya yüzeylerde biter. Cisimlerden bazısını bir yüzey çevreler ki bu küredir; bazısını iki yüzey çevreler ki bu yarım küredir. Bu yüzeylerden biri dışbükey diğeri ise yuvarlaktır. Cisimlerden bazısını üç yüzey çevreler ki bu, çeyrek küredir; bazısını üçgen olan dört yüzey çevreler ki buna yangın üçgeni (eş-şeklu'n-nârî=tetrahedron) denir; bazısını beş yüzey çevreler; bazısını dörtgenin altı yüzeyi çevreler. Cisimlerden bazısı küp (muka'ab), bazısı "lebinî", bazısı "bi'rî" bazısı da "levhî"dir. 'Küp' cismin boyu eni kadardır, eni de tavanı (semk) kadardır, kenarları birbirine eşit dörtgen olan altı yüzeyi vardır; açıları diktir, sekiz cisimsel açı, yirmi dört düz açı ve eşit on iki kenara sahip olup bu kenarlardan her dördü birbirine paraleldir (İhvân 2006: Geometri: 94).

'Bi'rî' cismin (buna bir tür kare prizma denebilir) boyu eni kadardır, tavanı eninden büyüktür, dörtgen olan altı yüzeyi vardır: Bu yüzeylerden iki tanesi karşılıklıdır, kenarları eşittir, açıları diktir; dört tanesi basık ve uzundur, kenarları eşittir, dik açılıdır. Bu cismin on iki kenarı vardır: Bunlardan dört tanesi uzun, eşit ve paraleldir; sekiz tanesi kısa, eşit ve paraleldir; sekiz cisimsel açı ile yirmi dört düz açısı vardır. 'Levhî' cismin (buna bir tür dikdörtgenler prizması denebilir) ise boyu eninden büyüktür, eni tavanından büyüktür; dörtgen olan altı yüzeyi vardır. Bunlardan iki tanesi uzun, karşılıklı ve geniştir, iki kenarı birbirine eşittir, iki dik açılıdır. Diğer iki yüzey ise kısa ve dardır, iki kenarı birbirine eşittir, iki dik açılıdır. Bu cismin on iki kenarı vardır. Bunlardan dördü uzun, dördü kısa ve dördü de bunlardan daha kısadır. Sekiz cisimsel açı ile yirmi dört düz açısı vardır. 'Lebinî' cismin (buna da bir tür kare prizma denebilir) boyu eni kadardır, tavanı bu ikisinden azdır, dörtgen olan altı yüzeyi vardır: Bunlardan iki tanesi karşılıklı geniş, iki kenarı birbirine eşit, iki dik açılıdır. Dört tanesi ise uzun ve dardır, kenarları birbirine eşittir, açıları diktir. Bu şeklin on iki kenarı vardır: Dört tanesi kısa, eşit ve paraleldir, sekiz tanesi uzun ve eşit olup bunlardan her dördü birbirine paraleldir. Sekiz cisimsel açı ile yirmi dört düz açısı vardır.¹¹ 'Küresel' cisimi ise

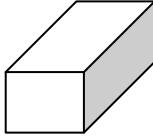
¹¹ Sayılar risalesinde bu üç cisimle ilgili farklı ifadelerle şu tanımlar yer alır: 'Bîrî cisim'in, tavanı, boy ve eninden fazladır; altı dörtgen yüzeyi vardır ki bunlardan iki tanesi, kenarları birbirine eşit, açıları dik olan karşılıklı iki karedir; dört tanesi ise kenarları birbirine paralel,

çevreleyen bir tek yüzey olup bunun içinde bir nokta vardır; bu noktadan, kürenin yüzeyine doğru çıkan tüm düz çizgiler birbirine eşittir. Bu noktaya dairenin merkezi denir. Küre döndüğünde yüzeyinde karşılıklı sabit iki nokta oluşur, bunlara dairenin kutupları denir. Bu iki kutup bir düz çizgiyle birleştirilir ve bu çizgi kürenin merkezinden geçerse ona kürenin eksen (mihver) denir. Çizgi bir noktayı diğerine bağladığında o, eksen olur (İhvân 2006: Geometri: 94-95)¹²

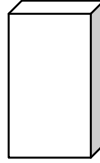
Küp Cisim



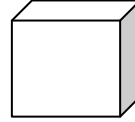
Bi'rî Cisim



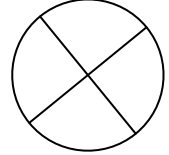
Levhî Cisim



Lebinî Cisim



Küresel Cisim



Yüzey Ölçüleri

İhvân'ın yüzey ölçüleriyle ilgili verdiği bilgiler dönemin belli bazı ölçü birimlerini kapsamaktadır. Bu ölçü birimleri Arapça ifade edildiğinden ve genel geçer bir ölçü birimi olmadığından onları burada belirtmeyeceğiz. Ancak buradaki ölçü birimlerinin günümüzdeki milimetre, santimetre, metre... gibi bazı ölçü birimleri olduklarını, ancak bitkiler (eşl=arpa) ve insan organları (zira'=arşın, kabza=avuç, isba=parmak) gibi şeylerin ölçü birimi olarak esas alındığını görmekteyiz. Daha sonra bunların birbirlerine olan oranları, (bir avucun dört parmak olması gibi) bunların birbirleriyle çarpımları ve toplamlarıyla başka ölçü birimleri ortaya konmuştur (ceribat, kafizat, aşirat gibi). Daha çok boy ve en ile ilgili olan bu ölçülerin birbirleriyle çarpımı sonucunda da alan ve derinlik ölçüleri ortaya çıkarılmıştır. İhvân'a göre bu son ölçümler daha çok kanal ve kuyu kazma, mesafe ölçümleri, set yapımı, ev, bina vb. yapıların temellerinde ihtiyaç duyulan ölçü birimleridir (İhvân 2006: Geometri: 97-99).

3.2. Soyut Geometri (el-Hendesetu'l-Akliyye)

İhvân'ın önce somut geometriyi sonra da soyut geometriyi ele almasının sebebi, filozofların aritmetikten sonra geometriyi ele almalarında olduğu gibi, bu alanla ilgilenenlere duyulurlardan akledilirler, somuttan soyuta doğru giderek bu konuları

açıları dik olan dikdörtgenlerdir; her ikişer tanesi birbirine paralel ve eşit olan on iki kenarı vardır; sekiz cisimsel açısı, yirmi dört düz açısı vardır. 'Levhî cisim', boyu eninden, eni de tavanından fazla olandır; altı yüzeyi vardır ve bunlardan her ikişer tanesi birbirine paralel ve eşittir; on iki kenarı vardır ve bunların her ikişer tanesi birbirine paraleldir; sekiz cisimsel açısı, yirmi dört düz açısı vardır. 'Lebini cisim', boyu ve eni eşit, tavanı bu ikisinden az olandır; kenarları paralel, açıları dik olan altı dörtgen yüzeyi vardır; fakat kenarları birbirine eşit, açıları dik olan karşılıklı iki kare yüzeyi vardır; dört tane dikdörtgen yüzeyi bulunur; her ikisi birbirine paralel olan on iki kenarı, sekiz cisimsel açısı ve yirmi dört düz açısı vardır (İhvân 2006: Sayılar: 70-71).

¹² Nokta, çizgi, yüzey ve cisim ile ilgili Öklid ve Nikomakhos'un benzer ve ayrıntılı tanım ve açıklamaları için bkz. (Nicomachus 1926: 238-239, b.II, VI/4-7, VII/1-3; Euclid 2008: 6-7, 424-425).

daha kolay bir şekilde kavratmaktadır. İhvân'a göre soyut geometri de ilahiyat ilimlerinde derinleşmiş, felsefî riyazetleri benimsemiş olan filozofların gayelerinden biridir. Somut geometri gibi soyut geometriyi araştırmak ve incelemek de insanı ilmî sanatlarda ustalaştırır. Çünkü soyut geometri, ilimlerin kökü ve hikmetin esası olan nefsin cevherinin bilgisine ulaştırılan kapılardan biridir. Soyut geometri, ilmî ve amelî tüm sanatların aslıdır. İlmî ve amelî sanatların aslı da nefsin cevherinin bilgisidir (İhvân 2006: Geometri: 101).

İhvân'a göre soyut geometri üzerine inceleme yapmak ve sayı ve şekillerin özelliklerinin bilgisi, göksel varlıkların ve müzik seslerinin dinleyicilerin nefsleri üzerindeki tesirlerinin nasıl olduğunu anlamaya yardımcı olur. Duyuların, edilginleri üzerindeki tesirlerinin nasıllığını incelemek, ayırık nefislerin, oluş ve bozuluş âlemindeki bedenlenmiş nefislerdeki tesirlerinin nasıllığını anlamaya yardımcı olur. Soyut geometri ilminde, araştırmacılar için nefis bilgisine ulaştırmaya götüren bir yol vardır (İhvân 2006: Geometri: 113).

Soyut geometri somut geometrinin tersi gibidir, o, bilinir ve anlaşılır. Sanatkârların, bir işi uygulamaya geçirmeden önce sanatında bir ön hesaplama yapmaları, somut geometrinin olduğu gibi, soyut geometrinin de bir çeşididir. Soyut geometri, boyutların ve birbirlerine ilave edildiğinde boyutlarla ilgili kavramların bilgisidir. Bu boyutlar, zihinde (nefs) düşünmeyle tasavvur edilir ve üç çeşittir: Boy, en ve derinlik. Bu soyut boyutlar, somut niceliklerin sıfatıdır. Örneğin çizgi bir niceliktir, onun bir sıfatı vardır o da sadece boydur. Yüzey de ikinci bir niceliktir, onun iki sıfatı vardır bunlar boy ve endir. Cisim ise üçüncü bir niceliktir, onun üç sıfatı vardır bunlar da boy, en ve derinliktir (İhvân 2006: Geometri: 79-80). Geometricilerin ve ilimler üzerine inceleme yapanların çoğu, boy, en ve derinlik olan üç boyutun kendileri ve güçleriyle bir varlıkları olduğunu sanırlar ama bu varlığın, cismin cevherinde veya nefsin cevherinde bulunduğunu ve müfekkire gücü onları duyulurlardan ayırdığında, bunların kendileri için heyula, kendilerinin de bunlarda suret gibi olduğunu bilmezler (İhvân 2006: Geometri: 103).

3.2.1. Boyutların Zihinde Varsayılması

Soyut çizgi, ancak iki yüzey arasında soyut olarak görülür. Bu, güneş ve gölge arasında bulunan ortak sınır gibidir. Eğer güneş ve gölge olmamış olsaydı varsayımsal (vehmî) iki noktayla ortaya çıkan çizgi görülmezdi. Eğer iki noktadan birinin harekete başladığı yere dönüncüye kadar hareket ettiği, diğerinin de durduğu varsayılırsa zihinde yüzey belirir. Soyut yüzey de ancak iki cisim arasında soyutluğuyla görülür. Bu, su ve yağ arasındaki ortak sınır gibidir. Aynı şekilde soyut nokta da ancak, çizginin varsayımla ikiye bölündüğü yerde –yani kendisine işaret için olan yer ki o, burada bitmektedir- soyutluğuyla görülür (İhvân 2006: Geometri: 101).

Bu soyut noktanın hareketini bir yol üzerinde varsaydığımızda, zihinde düzgün varsayımsal bir çizgi ortaya çıkar. Şayet bu çizginin hareketi, noktanın hareket ettiği yönden farklı olarak varsayılırsa, zihinde varsayımsal bir yüzey ortaya çıkar. Eğer bu yüzeyin de hareketi nokta ve çizginin hareket ettiği yönden farklı olarak varsayılırsa, bu varsayımda altı dik açılı dörtgen yüzeyi olan varsayımsal bir cisim -ki o da küptür- ortaya çıkar. Yüzeyin hareketinin mesafesi, çizginin hareketinin mesafesinden daha az

olursa, bundan 'lebinî cisim'; eğer daha çok ise bundan "bi'rî cisim"; yok eğer eşit ise "küp cisim" ortaya çıkar (İhvân 2006: Geometri: 102).

Varsayımda var kabul edilmiş her düzgün çizginin iki sonunun olması gerekir; bu ikisi o çizginin uçlarıdır ve bunlara varsayımsal iki nokta adı verilir. Eğer iki noktadan birinin harekete başladığı yere dönünceye kadar hareket ettiği, diğerinin de durduğu varsayılırsa, bundan, zihinde varsayımsal yuvarlak bir yüzey ortaya çıkar ve sabit nokta dairenin merkezi, hareketiyle zihinde oluşan hareketli nokta ise dairenin çevresi olur. Noktanın hareketinden ortaya çıkan ilk yüzey dairenin üçte biri, sonra dairenin dörtte biri, sonra dairenin yarısı sonra da dairedir. Dairenin çevresinin yarısı olan kavisli çizginin her iki ucunun durduğu, çizginin kendisinin harekete başladığı yere dönünceye kadar hareket ettiği varsayılırsa, onun bu hareketinden dolayı zihinde küresel bir cisim ortaya çıkar. Öyleyse bu anlatılanlardan, soyut geometrinin doğal cisimlerden sıyrılmış olan boy, en ve derinlik olmak üzere üç boyut üzerinde inceleme yaptığı açıkça ortaya çıkmıştır (İhvân 2006: Geometri: 102).

3.2.2. Geometrik Şekiller ve Özellikleri

Hem geometrik şekillerin hem de onlardan bir araya gelmiş olanlarının bir takım özellikleri vardır. "Sayılar Risalesi"nde sayıların özelliklerinden söz edilmişti. Burada ise geometrik şekillerin özelliklerinin bir kısmı anlatılmıştır. Bu iki ilim üzerinde incelemede bulunanlar böylece bunlardaki amacı açıklayabilecekken diğer yandan bu iki ilimdeki şeylerin özelliklerini ve bundaki metodun nasıl olduğunu öğrenmek isteyenler kendilerine bir yol bulacaklardır. Geometrik şekillerden öncelikle üçgenin özellikleri verilecektir. Çünkü üçgen, geometrik şekillerin ilkidir (İhvân 2006: Geometri: 104). Bununla birlikte üçgen, somut geometri bölümünde anlatıldığı üzere, çizgileri düz olan tüm şekillerin aslı ve kaynağıdır (İhvân 2006: Geometri: 91).

Üçgen, üç kenarı ve üç açısı olan bir şekil olup altı çeşittir: a. Kenarları birbirine eşit, açıları dar olan üçgen. b. Açıları dar, iki kenarı birbirine eşit olan üçgen. c. Açıları dar, kenarları birbirinden farklı olan üçgen. d. İki kenarı birbirine eşit, bir açısı dik olan üçgen. e. Bir açısı dik, kenarları birbirinden farklı olan üçgen. f. Bir açısı geniş, iki kenarı birbirine eşit olan üçgen. g. Bir açısı geniş olup kenarları birbirinden farklı olan üçgen. Bu üçgenlerin her birinin sadece kendilerine has özellikleri vardır. Bu, Öklid Kitabı'ndaki ilk makalede kanıtlarıyla birlikte açıklanmıştır. Fakat orada bu yedi grup üçgenin hepsini kapsayan özellikleri anlatılmıştı. Bu da tüm üçgen şekillerinin, iki dar açısının olması gerektiği, fakat üçüncü açısının dar, dik veya geniş olabilmesiydi. Üçgenlerin diğer özellikleri şöyle sıralanabilir: Her üçgende üç açının toplamı iki dik açıya eşittir. Her üçgenin en uzun kenarı, en büyük açısının kirisidir. Her üçgenin iki kenarının toplamı üçüncü kenardan daha uzundur. Şayet üçgenin kenarlarından biri, bulunduğu istikamet üzere devam ettirilirse, üçgenin dışında bir açı ortaya çıkartır ve bu açı, karşıladığı tüm açılardan daha büyük olur ve kendisine karşılık düşen iki iç açıya eşit olur. Her üçgenden yatay kenara indirilen dikey o üçgenin yüzey ölçümüdür (İhvân 2006: Geometri: 105-106; Euclid 2008: 6-48).

Dik açılı üçgenin özelliği şudur: Dik açının kirisinin karesi, iki kenarından oluşan iki kareye eşittir. Dar açılı üçgenin bir özelliği şudur: Kirişin karesi, geriye kalan iki kenarın karesinden, dikeyin düşme yeri ile açı arasında, dikeyin üzerine geldiği kenarın (taban) iki defa karesi kadar daha azdır. Geniş açılı üçgenin bir özelliği şudur:

Kirişin karesi, iki kenarın karesinden, iki kenardan birinin -bu kenar diğerinden çıkıp dikeyin düşme yerine kadar olması durumunda- iki defa karesi kadar daha çoktur (İhvân 2006: Geometri: 106-107).

Dörtgen şeklinin ise dört kenarı ve dört açısı vardır. Dörtgen beş çeşittir: a. Kenarları birbirine eşit, açıları dik olan dörtgen. b. Dik açılı, karşılıklı her iki kenarı birbirine eşit olan dikdörtgen. c. Eşkenar dörtgen (muayyin) olup kenarları birbirine eşit, açıları farklı olan dörtgen. d. Eşkenar dörtgene benzer olup karşılıklı her iki kenarı birbirine eşit olan dörtgen (paralel kenar). e. Kenar ve açıları farklı olan dörtgen (yamuk). Dörtgenlerin bazı özellikleri şunlardır: Her dörtgenin dört açısının toplamı dört dik açıya eşittir. Her dörtgen iki üçgene bölünme imkânına sahiptir. Eğer ona başka bir üçgen eklenirse ondan cisimsel şekil oluşur (İhvân 2006: Geometri: 107-108).

Beşgen şekli, kendisini beş kenarın çevrelediği şekildir ve onun beş açısı vardır. Bu şekil kenarları eşit, açıları çok olan şekillerin ilkidir. Her beşgeni bir daire çevreleyebileceği gibi, beşgen de bir daireyi çevreleyebilir. Kendisini çevreleyen tek bir nicelik olması durumunda, üçgenden meydana gelen çok açılı her şekil, daha az açısı olandan yüzey ölçümü olarak daha çok ve geniştir. O üçgenlerin bir dikeyi, tabanlarının yarısıyla çarpılırsa, bu, çok açılı şeklin yüzey ölçümü olur. Kenarları birbirine eşit altıgen şeklin özelliği, kenarlarının her birinin, altıgeni çevreleyen dairenin yarıçapına eşit olmasıdır. Dairesel şeklin özelliklerine gelince, Öklid onun için kitabında bir makale tahsis etmiştir ama burada bir kısmı anlatılacaktır: Dairesel şekil, kendisini bir çizginin çevrelediği bir yüzeydir. Onun merkezi ortasındadır, tüm çapları birbirine eşittir, şayet kendisini bir yüzey çevreliyorsa, açıları çok olan tüm şekillerden geniştir. O, dairenin özelliklerini paylaşır, onun herhangi bir cisme olan nispeti dairenin herhangi bir yüzeye olan nispeti gibidir. Bu şeklin özellikleri Öklid Kitabı'nın son makalesinde kanıt ve izahlarıyla açıklanmıştır (İhvân 2006: Geometri: 108-109).¹³

İhvân'a göre geometrik şekillerin bir takım faydaları da vardır. Özellikle sayılarla ilişkilendirildiğinde sihir ve tılsımlar için bir araca dönüşen geometrik şekiller, bazı hastalık ve sorunların tedavisinde kullanılabilir. Bu konular bundan sonra ele alınacaktır.

4. Aritmetik, Geometri ve Felsefe

İhvân'a göre felsefenin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve eylemlerdir. Felsefi ilimler dört çeşittir: Matematik (riyaziyyât), mantık, doğa bilimleri (tabiiyyât), ilahiyat ilimleri (İhvân 2006: Sayılar: 48-49; Geometri: 78). Matematik ilimlerini sona bırakarak İhvân'ın diğer ilimlerle ilgili yaptığı genel tanımlara bakalım: Onlara göre mantık ilmi, kişilerin zihinlerinde şekillenmiş olarak bulunan şeylerin kavramlarının bilgisidir. İlkesi cevherdir. Doğa bilimleri, cisimlerin cevherlerinin ve arazlardan onlara ilişkinlerin bilgisidir. Bu ilmin ilkesi hareket ve sükündür. İlahiyat ise maddeden ayrı olan soyut formların bilgisidir. Bu ilmin ilkesi ise cisimsiz olan melekler, nefsler, şeytanlar, cinler ve ruhlar gibi, nefsin cevherinin bilgisi veya nefsin cevheridir (İhvân 2006: Geometri: 79).

¹³ Öklid ile ilgili elimizde bulunan kaynağa göre daireyle ilgili konular sonuncu değil üç ve dördüncü makalede (kitap veya bölüm) yer almaktadır (Euclid 2008: 70-108, 109-128).

Matematik ilimlerine gelince İhvân bunları dört grupta ele alır: Aritmetik (el-aded), geometri (hendese), astronomi (tencîm) ve müzik (te'lif). Aritmetik ve geometri, çalışmamızın konusu olduğu için onlarla ilgili tanımlar kendi bölümlerinde ele alındı. Diğer ikisinin içeriği İhvân tarafından şöyle özetlenmiştir: Müzik, seslerin birleştirilmesinin bilgisi ve kendisiyle melodilerin ilkelerinin çıkarılmasıdır (İhvân 2006: Sayılar: 49). Bu ilim, çeşitli şeyler ve zıt güçteki cevherler arasındaki oran ve birleşimlerin bilgisidir. Bu ilmin ilkesi eşitlik oranıdır: Üçün altıya oranının ikinin dörde oranı olması gibi (İhvân 2006: Geometri: 79).¹⁴ Astronomi ise Batlamyus'un (ms.85-165) *Almagest* veya *el-Mecistî* kitabında anlatılan ve delillere dayalı olan yıldızların ilmidir (İhvân 2006: Sayılar: 49). Yani gök cisimlerinin ilmidir. Bu ilim gezegenlerin yapısı, burçların yerleri, yıldızların sayısı ve doğası, güneşin hareketlerinin bu âlemde yaratılmış eşyalar üzerindeki etkilerinin bilgisidir (İhvân 2006: Geometri: 78-79).

İhvân'a göre felsefî ilimler olan matematik, mantık, doğa bilimleri ve ilahiyat ilimlerinden kendisiyle araştırma ve öğrenmeye ilk başlanan, matematiktir. Matematikten sonra sırasıyla mantık, doğa bilimi ve ilâhiyat gelir. İlk sırada ele alınan matematikte ise önce sayıların niteliklerinin bilgisi (aritmetik) gelir. Çünkü bu, diğer ilimlere göre anlaşılması daha kolay olmaktadır. Bundan sonra ise sırasıyla geometri, müzik ve astroloji veya astronomi gelir (İhvân 2006: Sayılar: 48-49).

İhvân'a göre 'aritmetik' olarak isimlendirilen sayı ilminden ve niteliklerinden bazı bilgiler anlatmak, felsefe denilen hikmeti öğrenmek isteyenler ve matematik ilimlerini incelemeye başlayanlar için bir kolaylık sağlar (İhvân 2006: Sayılar: 48). İhvân aritmetiği temele alarak geometriyi de belirlemeye veya izah etmeye çalışılır. Bu da sayılardan başlayarak sırasıyla noktaya, çizgiye, yüzeye, cisme ve dolayısıyla varlıklara doğru giden bir yolu karşımıza çıkarmaktadır. Bu nedenle aritmetik ve geometri ilişkisi varlığın anlaşılmasının önemli boyutlarından biridir.

İhvân için aritmetik ile geometri arasında önemli bir ilişki vardır. İlgili bölümlerde bunlarla ilgili bir takım açıklamalar yapıldı. Bu ilişkiler onlara göre bir takım sayısal veriler ve faydalar ortaya çıkartır. İhvân öncelikle tüm sayıların esas itibarıyla birden oluşsa da temelde dört sayıdan (1, 2, 3, 4) oluştuğunu söylemişti. Geometrideki çizginin esasının dört olduğunu, harflerin de bu çizgiden oluştuğunu, sözlerin de harflerden meydana geldiğini belirten İhvân (İhvân 2006: Sayılar: 54) bununla birlikte en kısa çizginin iki noktadan oluştuğunu, diğer çizgilerin ise sırasıyla üç noktadan, sonra dört noktadan, sonra beş noktadan ve sonra da sayıların doğal düzen üzere artması gibi, bir bir artarak oluştuğunu söylemiştir (İhvân 2006: Geometri: 89-90). Dahası geometrideki nokta, aritmetikteki 'bir'e karşılık gelir (İhvân 2006: Geometri: 78-79). Noktanın çizginin aslı olması, 1'in 2'nin aslı olması gibidir. Çizginin yüzeyin aslı olması da 2'nin çift sayıların aslı olması gibidir. Yüzeyin cisimlerin aslı olması ise 2 ve 1'in ilk tek sayıların asılları olması gibidir (İhvân 2006: Geometri: 80-81; Pisagorcü görüşler için bkz. Schimmel 2011: 25; Cevizci 2006: 58).

¹⁴ İhvân'a göre müzik, aritmetik ve geometriyle ilişkili olduğu kadar kozmosun genel yapısı ve ahengiyile de ilgilidir (İhvân 2006: Sayısal ve Geometrik Oranlar: 252, 255). Bu konuda ve İhvân'ın müzik anlayışıyla ilgili olarak ayrıca bkz. (Çetinkaya 2001: 77-79, 96, 101-103, 107).

İhvân bazı sayılar ile geometrideki cisimler arasında da ilişkiler kurmuş ve geometrik şekil veya cisimlerin esasının sayılarda gizli olduğunu düşünmüştür. Örneğin 'köklü kare' bir sayının, kökünden küçük bir sayıyla çarpıldığında bu çarpma sonucunun toplamına 'lebinî cisim sayı' adı verildiğini belirtmiştir. 'Lebinî cisim' bir tür kare prizmadır. 'Köklü kare' bir sayının, kökünden fazla bir sayıyla çarpıldığında bundan çıkan toplama ise 'bî'rî cisim sayı' adını vermişlerdir. 'Bî'rî cisim' de bir tür kare prizmadır. Her 'köklü olmayan kare' sayının, küçük kenarıyla çarpıldığında bundan çıkan toplama 'lebinî cisim', uzun kenarıyla çarpılırsa bundan çıkan toplama 'bî'rî cisim' adını veren İhvân, bu ikisinden daha az veya daha çok olan sayıyla çarpılması durumunda bundan çıkan toplama ise 'levhî cisim sayı' adını vermiştir. 'Levhi cisim' ise bir tür dikdörtgenler prizmasıdır (İhvân 2006: Sayılar: 70-71)

Böylece İhvân, sayılar ile geometri arasında ilişkiler kurmuş, bu ilişkiyle sözcükler, sözler, şekiller, cisimler ve varlıkları izah etmeye çalışmıştır. Onlar bu ilişkide sayıları esas kabul etseler de bazen geometri ve sayıların bir araya getirilmesi durumunda, her ikisinden tek başlarına açıkça anlaşılamayacak olan bir takım özelliklerin ortaya çıktığını da öne sürmüşlerdir. Buna örnek olarak demişlerdir ki; eğer 'bir'den dokuz'a kadar sayı, dokuz kutucuğa tablodaki gibi yazılırsa, bu sayıların dokuz kutucuktaki özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın on beş etmesidir. Aynı şekilde, eğer 'bir'den on altıya kadar sayı, altı kutucuğa tablodaki gibi yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın otuz dört olmasıdır (İhvân 2006: Geometri: 109).¹⁵

2	7	6
9	5	1
4	3	8

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13

Benzer şekilde, eğer 'bir'den yirmi beşe kadar sayı, yirmi beş kutucuğa uygun biçimde yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın altmış beş olmasıdır. Eğer 'bir'den otuz altıya kadar sayı, otuz altı kutucuğa uygun biçimde yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın yüz on bir olmasıdır. Eğer 'bir'den kırk dokuz'a kadar sayı, kırk dokuz kutucuğa uygun biçimde yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın yüz yetmiş beş olmasıdır. Şayet 'bir'den altmış dörde kadar sayı, altmış dört kutucuğa uygun biçimde yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın iki yüz altmış olmasıdır. Eğer 'bir'den seksen bire kadar sayı, seksen bir kutucuğa uygun biçimde yazılırsa, bu sayıların özelliği, nasıl sayılırsa sayılsın toplamın üç yüz altmış dokuz olmasıdır (İhvân 2006: Geometri: 110-112).

¹⁵ Dokuz kutucuk ve içindeki sayıları Çin'de MÖ. 2205-2198'de hüküm süren Yu adındaki imparatorun, Hi adındaki tanrısal kaplumbağanın sırtında görüp tespit ettiği söylenir. Bu kutucuklarda sayıların 5'in etrafında öbeklendiği dikkat çekmektedir (Schimmel 2011: 40).

İhvân'a göre aritmetik ile geometri arasındaki bu ilişki, birtakım ilginç sayısal veriler ortaya çıkarmak yanında bazı pratik faydaları da barındırmaktadır. Ayrıntıları "Tılsımlar ve Sihirler Risalesi"ne bırakan İhvân, görülebilecek olan bu yararlardan birini şöyle belirtir: Tablodaki gibi harflerin içerisinde bulunduğu dokuz kutucuklu bir şekil, iki çanak üzerine yazılıp, sudan korunup, doğum sancısı çeken kadının üstüne asıldığında doğumu kolaylaştırır. Yapılan bu işleme dokuz sayısı ile ilgili başkaca unsurlar (ay, gün vs.) denk getirilirse bu fayda daha da artacaktır (İhvân 2006: Geometri: 112; Schimmel 2011: 43).

Ha	Cim	Dal
Elif	He	Tı
Vav	Ze	Be

İhvân için bu tür örnekler tuhaf ve anlamsız değildir. Zira onlara göre sayılar, şekiller, formlar, mekân, zaman, ilaçlar, yemekler, renkler, kokular, sesler, kelimeler, fiiller, harfler ve hareketler gibi matematik ve doğa varlıkları türünden şeylerin, hem kendilerine özgü özellikleri hem de kendilerine özgü olmayıp genele ait ortak özellikleri vardır. Bunlar birliktelik oranı üzere bir araya geldiklerinde, özellik ve etkileri ortaya çıkar. "Musiki Risalesi"nde bu konuyla ilgili bir bölümü de örnek gösteren İhvân şöyle devam eder: Her akıl sahibi filozof, panzehir, merhem, şurup ve müzik nağmelerinin beden ve nefis üzerindeki etkilerini kabul eder ve bunun bizim iddialarımızın doğruluğuna kanıt olabileceğini bilir (İhvân 2006: Geometri: 112).

Bu bilgiler İhvân için sayıların ne derece önemli olduğunu göstermektedir. *Resâil*'in ilk sırasına "Sayılar Risalesi"ni koymuş olmaları da bundan olsa gerektir (İhvân 2006: Sayılar: 48). Bu sıralamada onlara göre filozofların sayı ilmini diğer matematik ilimlerden önce incelemeleri etkili olmuştur. Çünkü sayı ilmi her zihinde (nefs) potansiyel (bilkuvve) olarak yer etmektedir. Diğer yandan aritmetik ve geometri risalelerinin içeriği, İhvân'ın da açıkça söylediği gibi, başlangıç düzeyinde olanlar içindir. Çünkü onlar, bu risalede verilen örneklerin düşünce güçleri zayıf olan ve eğitime yeni başlamış öğrenciler için olduğunu, ancak anlayışı güçlü ve zeki olanların bunlara çok da ihtiyaçları olmadığını ifade etmişlerdir (İhvân 2006: Sayılar: 75). Bununla birlikte İhvân'a göre matematik bilimlerinde inceleme yapmadaki en yüce amaç, öğrencilerin zihinlerini (nefs), duyulurların formlarını duyu gücü yoluyla edinip müfekkire gücüyle de onları kendinde tasavvur ederek eğitmektir.¹⁶ Yani, duyulurlar, kendileriyle ilgili olan duyuların müşahedesinden gizli kalınca, duyu gücünün mütehayyile gücüne, mütehayyile gücünün müfekkire gücüne, müfekkire gücünün hafıza gücüne sunduğu duyulurlara ait resimler, nefsin cevherinde formlu olarak kalırlar. Bu durumda zihin (nefs) kendisine baktığında, malumatı idrak etmede duyu

¹⁶ Bu ifadelerde İhvân'ın eğitim metodunu çıkarabilmekteyiz. Onlara göre, kişinin ilimlerde disipline girebilmesi için, parçadan bütüne, kolaydan zora, basitten bileşiğe, duyularla algılanan şeylerden duyular üstü hissedilebilir şeylere doğru tedrici bir öğretime tabi tutulması doğru olur. İhvân'ın bu anlayışı ve eğitimdeki metot ve ilkeleri hakkında bkz. (Koç 1999: 184-204).

gücünü kullanmaya ihtiyaç duymaz, tüm malumatın suretini kendi cevherinde bulur. Bu durumda bedene ihtiyaç duymaz, onunla birlikte olmaktan sakınır, gafflet ve cehalet uykusundan uyanır, kendi gücüyle ayağa kalkar ve yükselir, cisimlerden ayrılır, madde denizinden çıkar, tabiatın esaretinden kurtulur, cismani arzulara boyun eğmekten azat olur, bedensel hazlara özlem duymanın eleminden kurtulur ve ruhlar âlemini müşahade eder (İhvân 2006: Geometri: 103-104).

Öyleyse İhvân'ın genelde matematik özelde sayıları ele almasının birinci amacı zihni karmaşık ve soyut konulara hazırlamak, ikinci ve nihai amacı ise “nefs ilmi”ne dikkat çekmek ve onun cevherinin bilgisine yönlendirmektir. Çünkü onlara göre düşünen akıl sahibi insan, sayı ilmini inceleyip, sayıların kaç grup olduğunu, çeşitlerini ve bu çeşitlerin niteliklerini tefekkür ettiğinde, bunların hepsinin âraz olduğunu, varlıklarının ve varlıklarını sürdürmelerinin nefis sayesinde olduğunu bilir. Öyleyse nefis cevherdir; çünkü ârazın varlığını sürdürmesi, ancak kendisinde bulunan cevher sayesinde olur (İhvân 2006: Sayılar: 75).

İhvân bu iki amacın birbiriyle ilişkisini ve nihai amaca ulaşma sürecini şöyle izah eder: Kadim ve hakîm filozofların matematik ilmini incelemedeki ve öğrencilerini onunla eğitmelerindeki amacı, bu ilimden yola çıkarak doğa bilimlerine doğru ilerlemektir. Doğa bilimlerini incelemelerindeki amaçları ise bu bilimlerden yola çıkarak ilahiyat ilimlerine yükselmektir. Bu ilerleme, filozofların en yüce amaçları ve hakikat bilgisiyse ilahiyat ilimlerine ulaşılabilir son noktadır. İlahiyat ilimlerinde inceleme yapmadaki ilk derece, nefis cevherinin bilgisi, kaynağının, yani bedene girmeden önce nereden geldiği, ölüm olarak isimlendirilen bedenden ayrılışından sonra nereye gideceği, iyi ve kötü olanlarının ruhlar âleminde ödülleri nasıl alacağı gibi durumların araştırılması, incelenmesi ve soruşturulmasıdır. İhvân'a göre “insan kendisini Rabbinin bilgisine adanmışsa, O'nun bilgisine ancak nefsinin bilgisinden sonra yol bulabilir.”¹⁷

Öyleyse İhvân'a göre insan kendini bilince Rabbinin bilecektir. Nefsin bilgisi için ilk adım da matematiksel ilimlerle başlamaktır. Bu durumda matematik, İhvân için varlığı ve varlığın varoluşunu anlamının bir yolu da olacaktır. Nitekim onların genel amaçları cevherler, arazlar, basitler, ayrıklar, elementler ve bileşiklere varıncaya kadar bu dünyadaki varlıklarla ilgili ilimlerin tümünü incelemek; bunların ilkelerini,

¹⁷ İhvân, nefsin varlığı, cevher oluşu ve onu bilmenin önemiyle ilgili olarak şu ayetleri aktarır: “Kendini (nefs) bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir!” (Bakara, 2/130), “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene ant olsun ki, nefsin arındırın kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.” (Şems, 91/7, 8, 9, 10), “Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.” (Yusuf, 12/53), “Kim de Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin arzularında alıkoysa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.” (Naziat, 79/40, 41), “Herkesin nefsi için mücadele ederek geleceği (...) günü düşün.” (Nahl, 16/111), “Ey huzur içersinde olan nefis, sen O'ndan razı, O senden razı olarak Rabbine dön!” (Fecr, 89/27, 28), “Allah insanların ruhlarını (nefislerini) öldüklerinde, ölmeyenlerini de uykularında alır.” (Zümer, 39/42). Hadis veya söz olarak ise şunları aktarırlar: “Kendini (nefs) bilen Rabbinin bilir.”, “Sizden nefsinin en iyi bilen, Rabbinin en iyi bilendir. Nefs ilmini, onun cevherinin ve güzelleştirilmesinin bilgisini talep etmek her akıllıya vaciptir.” (İhvân 2006: Sayılar: 75-76).

sınıflarını, türlerini, niteliklerini, şu an üzerinde buldukları düzen ve tertibi, bunların tek neden ve ilke olan Yaratıcı'dan nasıl ortaya çıkıp türediklerini araştırmak; bunları Pisagorcular gibi birçok örnek ve geometrik kanıtlarla açıklamaya yönelik kanıtlar getirmektir (İhvân 2006: Sayılar: 48). O zaman İhvân için genelde matematik özelde de aritmetik ile ilgili yapılan açıklamalar, Tanrı'nın şeyleri akılda nasıl yarattığını (ihtira), onları nefiste nasıl var ettiğini (îcad) ve onları heyulada nasıl şekillendirdiğini (tasvîr) bilmek isteyenler için önemli ipuçları verir (İhvân 2006: Sayılar: 54).

Bu ipuçlarından birinin açılımını İhvân şöyle yapar: Tanrı'nın varlıklara olan oranı, 'bir'in sayılara oranı gibidir. Tanrı'dan çıkan aklın varlıklara oranı, ikinin sayılara oranı gibidir; ondan da ortaya çıkan nefsin varlıklara oranı, üçün sayılara oranı gibidir; ilk madde'nin varlıklara oranı ise dördün sayılara oranı gibidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın 'bir'i tekrarlatarak ikiyi 'bir'den meydana getirmesi (inşâ) gibi, kendi birliğinin nurundan yarattığı ve yoktan var ettiği (ibda') ilk şey 'fa'âl akıl' denilen basit bir cevherdir. Sonra, Tanrı, ikiye 'bir'in ilavesiyle üç'ü meydana getirmesi gibi, 'felekî küllî nefsi' de akıl nurundan meydana getirmiştir. Sonra üçe 'bir'in ilavesiyle dördü meydana getirmesi gibi nefsin hareketinden ilk maddeyi meydana getirmiştir. Sonra diğer sayıları, dörtten öncekileri dörde ekleyerek dörtten meydana getirmesi gibi diğer yaratılmışları maddeden (heyula) meydana getirmiş, akıl ve nefis vasıtasıyla onları düzenlemiştir.¹⁸ Bu nedenle İhvân, doğa işlerinin çoğunun, Tanrı'nın inayeti ve hikmeti gereği dörderli şekilde olduğunu belirtmiştir. Böylece doğadaki düzen ile doğaya aşkın ve cisim olmayan ruhanî düzen arasında bir uyum olacaktır. Doğaya aşkın olan yani metafiziksel alanda sırasıyla cisimlilikle hiçbir ilişkileri bulunmayan 'Tanrı' (Şanı Yüce el-Bârî), 'Tümel Hep Etkin Akıl' (Küllî Faâl Akıl), 'Tümel Ruh' (Küllî Nefs) ve 'İlk Madde' (el-Heyula el-Ûlâ) olmak üzere dörtlü düzen bulunur. Doğada da bu dörtlü düzen açıkça görülür. Örneğin dört tabiat (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk); dört unsur (ateş, hava, su ve toprak); dört karışım (kan, balgam, kara safra ve sarı safra); dört mevsim; dört yön, dört rüzgâr (doğu, batı, kuzey ve güney rüzgârları); dört yaratılmış (madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar) gibi. Bu nedenle İhvân'ın düşüncesine göre sayılarla ilgili anlatılan şeyler sayıların özünden kaynaklanan şeyler olmayıp bunlar filozoflar tarafından düzenlenmiştir. Filozofların sayılarla ilgili oluşturdukları bu düzen temelini doğadaki düzenden alır ve onunla uyumlu olmalıdır. (İhvân 2006: Sayılar: 52-53; Sayısal ve Geometrik Oran: 251-252).

İhvân'a göre sayı ile doğa düzeni arasındaki uyum, varlıklarda sadece dörtlü düzen olarak görülmez. Onlara göre ikili, üçlü, beşli, altılı, yedili... varlıksal düzen de vardır. Örneğin madde-suret, cevher-araz, illet-malûl, basit-bileşik, iyilik-kötülük, hareketli-durağan, zâhir-batın, sıcak-soğuk, canlı-cansız, erkek-dişi... gibi şeyler ikilidir. Bu ikili düzen, ilâhî yasanın, sosyal ve dinî kurumların temel kavram ve özelliklerinde de bulunur. Söz gelimi emir-yasak, itaat-isyan, ödül-ceza, helal-haram

¹⁸ Sonuçta İhvân'a göre varlık zinciri şöyle şekillenir: 1 (Tanrı), 1+1=2 (Küllî Akıl), 1+2=3 (Küllî Nefs), 1+3=4 (el-Heyula el-Ûlâ), 4+1=5 (Tabiat), 4+2=6 (Mutlak Cisim veya İkinci Madde), 4+3=7 (Felekler Âlemi), 4+3+1=8 (Unsurlar Âlemi), 4+3+2=9 (Unsurların Karışımıyla Meydana Gelen Âlem): Hayvanlar, Bitkiler, Madenler), 4+3+2+1=10 (Uysal 1998: 127-128, 163; Çetinkaya 2003b: 115-116). Ancak 4+3+2+1=10 ile ilgili bir varlık karşılığı belirtilmemiştir. Kanaatimizce bu, geriye kalan diğer varlıkları ifade etmektedir.

gibi. İhân'a göre üç boyut, üç ölçü (çizgi, yüzey, cisim), üç zaman (geçmiş, şimdi, gelecek) gibi şeyler de üçlüdür (Çetinkaya 2003b: 106, 107).

Tanrı'nın varlıkları var etmesi sürecinde İhân'ın gözettiği bazı hususlar vardır. Bu hususları da sayılarla bağlantılı olarak ele alan İhân şöyle devam eder: Sayıların ikiden önceki 'bir'den bir araya gelmesi ve ondan ortaya çıkmasına dair anlatılanlara bakıldığında bunun Tanrı'nın birliğine (vahdaniyet) ve şeyleri yaratmasının ve yoktan var etmesinin keyfiyetine en iyi delil olduğu anlaşılır. Sayıların ikiden önceki 'bir'den var olması düşünüldüğünde, 'bir', bulunduğu durumla ilgili bir değişime uğramaz ve bölünmez. Aynı şekilde Tanrı'nın da şeyleri birlik nurundan yaratıp, yoktan var edip meydana getirmesi ve bu eşyaların O'nunla varlık kazanmaları, varlıklarını sürdürmeleri, tamamlanmaları ve olgunlaşmaları durumunda, Tanrı, eşyayı yaratması ve yoktan var etmesinden önceki birliğinin bulunduğu durumla ilgili bir değişime uğramaz. Nasıl ki 'bir', sayıların aslı, kaynağı, başlangıcı ve sonu ise aynı şekilde Tanrı da şeylerin sebebi, yaratıcısı (hâlik) ve onların başı ve sonudur. Nasıl ki 'bir'in sayılardan bir parçası ve benzeri yoksa aynı şekilde Tanrı'nın yaratılmışlardan eşi ve benzeri yoktur. Yine nasıl ki 'bir', tüm sayıları kuşatıp sayıyorsa aynı şekilde Tanrı da şeyleri ve mahiyetlerini bilir (İhân 2006: Sayılar: 54-55).¹⁹ Böylece sayılardaki 'bir' ile anlaşılmaya çalışılan Tanrı, her şeyin sebebi, kaynağı, yaratıcısı olup, benzersiz ve tek, basit ve her şeyi bilen bir varlık olarak bize anlatılmıştır.

İhân sayılarla varlığı, var oluşu, oluşu ve varlıklardaki bir takım hikmetleri ortaya koyarken, geometriyle de genellikle varlıklardaki hikmeti izah etmekle yetinmiştir. Bu bağlamda geometrinin somut çeşidine dikkat çeken İhân, somut geometri ile Tanrı'nın yaratıklarında bulunan hikmetler arasında bir takım ilişkiler kurar: Onlara göre bazı insanlar bir sanatı, daha önce onu hiç görmeden, kendi yetenek ve zekâsıyla elde ederlerken, çoğu sanatkâr sanatları öğretmenlerden eğitim ve öğretimle edinirler. Hayvanların ise çoğunlukla eğitim ve öğretim olmadan fitratlarında bulunan bir sanat icra ettikleri dikkat çeker. Örneğin arının yuvasını yapması gibi. Arı, evini kalkanlar gibi, birbirlerinin üstüne sıralanmış daireler şeklinde inşa eder. Bütün yuva girişlerini altışar kenarlı ve açılı yaparlar. Çünkü bu şekilde birçok hikmetler vardır. Örneğin altıgenin özelliği, dörtgen ve beşgenden daha geniş olmasıdır. Ayrıca bu şekillerden oluşan yuvada kutucuklar arasında boşluklar oluşmaz. Boşluklar oluşmayınca da araya hava girmez ve üretilen balın bozulması engellenmiş olur. Aynı şekilde örümcek de rüzgârın ve üzerine yerleştirdiği yükün bozmasını engellemesi için ağını, ev ve duvarların köşelerinde örer. Ağını örerken de çözgü ipini düz doğrultuda, argaç ipini ise dairesel biçimde atar ki bu, işi kolaylaştırır ve enerji tasarrufu sağlar (İhân 2006: Geometri: 96-97).

İhân "Sayısal ve Geometrik Oranlar Risalesi"nde ise varlıklardaki bir takım hikmetleri oranlarla ortaya konmaya çalışılmıştır. Belki de varlıklarda var olan oranları ortaya çıkartarak bunların birer hikmet olduklarını vurgulamıştır. Bu bağlamda farklı yapı ve karakterlere sahip olan dört unsur ve dört tabiatın belli oranlarla birleştirici tarafından bir arada bulunduğunu söylemiş ve bu oranlarla ilgili olarak müzikten gök cisimlerine kadar çok sayıda örnekler vermiştir. Bazı hayvanların seslerinin farklı

¹⁹ İhân'daki Yeni-Plâtoncu etki, onların türüm ve Bir (Tanrı) anlayışından açıkça anlaşılmaktadır. Krş. (Plotinus 1996: 21-24, 39-42; Kurtoğlu 2000: 59 vd.).

oluşunun, onları oluşturan unsur ve tabiatların oranlarının birbirlerinden farklılığına bağlayan İhvân, eğer uygun bir oran oluşmazsa seslerin özgünlüğünün söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Yine bedenlerin organ ve eklemelerinin farklı şekil ve ölçülerde olduğunu, birbirleriyle orantılı ve ölçülü olduğunda bedenlerin güzel, olmadığında ise çirkin bir hal aldığını ileri sürmüştür. Benzer şekilde hayvan ve bitkilerin güzel renk, şekil ve kokuları ile insan bedenlerinden sağlıklı olanın uygun bir orana, bu durumda olmayanların ise uygun olmayan bir orana sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hatta insanlarda bu durumun dışa yansıdığını ve bundan hareketle doğru kişilik ve karakterlerin bile anlaşılabilirliğini düşünmüştür. İhvân aynı şekilde oran ve ölçünün gök cisimlerinde de aranması gerektiğini, yapı, büyüklük ve hareketlerinde bu oranın bulunduğunu savunmuştur. İhvân'a göre varlık alanında bulunan bu oran, insanların ürettiği ve yaptığı şeylerde bulunabilir. Nitekim yapılan müzik, yazılan şiir, yazım harfleri, yapılan resim, yemek, ilaç vb. her şeyde oranın varlığı, çıkan ürünün güzelliğine neden olmaktadır (İhvân 2006: Sayısal ve Geometrik Oran: 252-255).

Son olarak aritmetik, geometri ve felsefe ilişkileriyle ilgili önemli sorunlardan birine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu önemli sorun, sayıların her şeyin esası kabul edilmesinin onların bireysel bir varlığa ve varlıkta önceliğe sahip oldukları sonucunu doğurup doğurmayacağıdır. İlk tahlilde, İhvân tarafından sayıların esas kabul edilmesi demek, varlığın anlaşılmasında ve izahında esas kabul edilmesi demektir, diyebiliriz. Bu ana fikir, sayıların varlıkların izahından öte bir rolleri olmadığını ifade eder. Aksi taktirde İhvân tarafından 'bir' ile karşılaştırma yapılarak anlatılmaya çalışılan Tanrı'nın 'bir' sayısının bir yansıması veya ürünü olması gerekecektir ki, bu, onlar için pek mümkün değildir. Diğer sayıların Tanrı dışında kalan diğer varlıklar için esas ve temel görülmesi de aynı bakışla değerlendirilebilir. Çünkü Tanrı, 'bir'in yansıması değilse, diğer hiçbir varlığın, geriye kalan sayıların yansıması olması söz konusu olamaz. Zira tüm sayıların kaynağı ve esası kabul edilen 'bir'le ilgili verilen hüküm diğer sayılar için de geçerli olur. Ana fikrimizi destekleyen İhvân'ın diğer düşünceleri şunlardır: Birincisi, İhvân'ın aritmetik tanımına göre, aritmetik sayıların niteliklerine ve Pisagor ile Nikomakhos'un da açıkladıkları şekilde varlıkların sayılara karşılık gelen anlamlarına dair olan ilimdir (İhvân 2006: Sayılar: 49). Bu tanımda "varlıkların sayılara karşılık gelen anlamları" ifadesi dikkat çekicidir. İkincisi sayılarla ilgili özelliklerdir ki, İhvân'a göre aritmetikte sayılarla ilgili anlatılan her şey sayının doğası için gerekli ve zorunlu bir durum değildir. Tüm bunlar filozofların kendi tercihleriyle düzenledikleri yapay hususlardır. Onların sayılarla ilgili oluşturdukları düzenlemeler temelde doğa düzeniyle uyumluluğu sağlamak içidir (İhvân 2006: Sayılar: 52-53). Üçüncüsü İhvân'ın sayılar ve geometri ile varlıklar arasında kurduğu ilişkilerdir. Bu ilişkilerde büyük ölçüde Tanrı'nın hikmetlerini ortaya çıkartma ve gösterme gayreti dikkat çeker. Yukarıda bunlarla ilgili örnekler verildi. Dördüncüsü sayının "nesnelerin formlarının niceliği" (İhvân 2006: Sayılar: 49-50) olmasıdır. Dolayısıyla özellikle aritmetik ve geometri risaleleri bağlamında, sayıların bireysel varlıklarından ve varlıkta önceliğe sahip olmalarından söz edemeyiz. Eğer sayıların varlıklarla kurulan ilişkisinden hareketle onları ontolojik kabul edebileceğimiz söylenebiliyorsa (Örnek olarak bkz. Onay 1999: 132-135; Çetinkaya 2003b: 103, 117), bizce sayıların ontolojikliği ancak varlıklarla olan bu ilişkisi kadardır.

Sonuç

İslam düşünce tarihinin özgün ansiklopedist grubu olan İhvân-ı Safâ, sayıları varlığın temeline yerleştirmiş, her şeyi sayılarla izah etmeye çalışmıştır. Aritmetik ve geometride Öklid'ten oldukça yararlanmış olsa da genel bakış açısı olarak Pisagor ve Yeni-Pisagorcu bir anlayışın etkisi altındadır. Çünkü Öklid geometriyi, Pisagorcular aritmetiği esas almışlardır. İhvân'ın aritmetik ve geometri ile ilgili aktardığı bilgiler yüzeysel olmakla birlikte felsefe ile ilgilenenler için önemli bir hazırlık niteliğini taşımaktadır ve onların gayeleri de budur. Zira aritmetik ve geometri anlatımları, bilimsel olmaktan çok felsefi, teolojik ve teleolojik karakterdedir. İhvân, aritmetik ve geometrik unsurları kanıtlama kaygısına girmekten ziyade onları varlıklarla ilişkilendirerek, sembolik ve mistik bir takım yönlerine vurgu yaparak ele almıştır. Onlar aritmetik ve geometri arasında da ilişkiler kurmuş fakat asıl olanı aritmetikte bulmuştur. Aritmetik ve geometriden hareketle varlıkları ve var oluşu anlamaya çalışan İhvân, Tanrı'yı da sayılarla anlama ve anlatma girişiminde bulunmuştur. Kabul ettikleri varlık hiyerarşisi ve oluşumunda bariz bir Yeni-Plâtoncu nitelik göze çarpmaktadır. İhvân'ın felsefi ilimlere matematikle, matematiğe de sayılarla başlamasının iki amacı vardır. Birincisi pedagojik bir amaç olup zihni karmaşık ve soyut konulara, başka bir ifadeyle metafizik meselelere hazır hale getirmektir. İkincisi ise birincisinin devamı ve tamamlayıcısı olup insanın nefis bilgisini elde etmesini sağlamaktır. Nefis bilgisi Tanrı'nın bilgisini, Tanrı'nın bilgisi de varlığın bilgisini kazandıracaktır. Önemli bir problem olan, sayıların bireysel varlığa ve varlıkta önceliğe sahip olup olmaması konusuna gelince, bu noktada böyle bir varlık ve önceliğin İhvân için savunulur olmayacağını düşünmekteyiz. İhvân'ın sayılarda aradığı gizemlere dikkat edilirse, bu gizemlerin, varlığın sırlarından başka bir şey olmadığı görülecektir. Bunlar da Tanrı'nın yaratıklarındaki hikmetler olarak ifade edilebilir.

İhvân'da aritmetik, geometri ve felsefe ilişkileri bu çalışmayla noktalanmış değildir. Her ne kadar İhvân'ın anlattıklarını, temel kaynakları olan Öklid ve Nikomakhos'la birçok yerde karşılaştırarak göstermeye çalıştıysak da bu karşılaştırmanın özel bir araştırmada matematiksel bir düzlemde ele alınması gerekli görülmektedir. Çünkü bu alanla ilgili çalışmalar, henüz 'başlangıç' düzeyindedir. Ayrıca İhvân'ın *Resâil*'in geneline serptiği aritmetik ve geometri bilgisini, sihir, büyü, fal ve tılsımlarla nasıl ilişkilendirdiği özel bir çalışmada irdelenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. (1996) *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Cevizci, A. (2006) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Çetinkaya, B. A. (2003a) *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2003b) "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, sy. 37, ss.87-121.
- Çetinkaya, B. A. (2008) *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çetinkaya, Y. (2001) *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- De Haas, Frans A. J., (2006) "Late Ancient Philosophy", *Greek and Roman Philosophy*, (Ed. David Sedley), Cambridge University Press, ss.242-270.

Euclid. (2008) *Euclid's Elements of Geometry*, (Ed. and Trns: Richard Fitzpatrick), e-book, ISBN 978-0-6151-7984-1. <http://farside.ph.utexas.edu/euclid/Elements.pdf> (Erişim Tarihi: 20 Aralık 2011)

İhvân-ı Safâ. (2006) *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*, Sayılar Risalesi, Beyrut: Dâru Sâdr.

İhvân-ı Safâ. (2006) *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*, Geometri Risalesi, Beyrut: Dâru Sâdr.

İhvân-ı Safâ. (2006) *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*, Ahlakın Islahı ve Nefsin Terbiyesinde Sayısal ve Geometrik Oranlar Risalesi, Beyrut: Dâru Sâdr.

Koç, A. (1999) *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2000) *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Bursa: Asa Yayınları.

Nichomachus of Gerasa. (1926) *Introduction to Arithmetic*, Trns: Martin Luther D'ooge, London: The Macmillan Company.

Onay, H. (1999) *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Plotinus. (1996) *Enneadlar*, Çev: Zeki Özcan, Bursa: Asa Yayınları.

Robbins, F. E. & Karpinski, L. C. (1926) "Studies in Greek Arithmetic", *Introduction to Arithmetic*, London: The Macmillan Company, ss.3-180.

Schofield, M. (2006) "The Presocratics", *Greek and Roman Philosophy*, (Ed. David Sedley), Cambridge University Press, ss.42-72.

Schimmel, A. (2011) *Sayıların Gizemi*, Çev: Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yay.

Tihon, A. "Theon of Alexandria and Ptolemy's Handy Tables", *Ancient Astronomy and Celestial Divination*, (Ed. N.M. Swerdlow), Cambridge, MA: MIT Press.

Topdemir, H. G. & Unat, Y. (2009) *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi.

Uysal, E. (1998) *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: MÜİFV Yayınları.

Weber, A. (1949) *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Pulhan Matbaası.

Zeller, E. (2008) *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

In a Foucaultian Perspective Sufism As An Art of Existence

Abstract

This work is composed of two parts. In the first part, we examine two principles of Antic culture, namely ‘to know oneself’ and ‘to take care of the self,’ which are linked strictly one to another, by underlying some similarities between this culture and sufi practices. And in the second part we focus merely on sufism, its conceptions and practices concerning the improvement of the self which is supposed, in sufism, to be linked internally to the exploration of the truth. In fact, the present work, which sees sufism not only as an abstract search for truth but also as an art of existence with its concrete implications, focuses on some strict connections between the (search for) truth and sufi practices which prepare the sâlik (the seeker) to receive the truth by refashioning his whole existence.

Key Words:

Sufism, Self, Askesis, Ethos, Aletheia, Sâlik, Seyr-u suluk.

Foucaultcu Bir Perspektiften Bir Varoluş Sanatı Olarak Tasavvuf

Özet

Yazı iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Antik kültürün birbirine sıkı sıkıya bağlı “Kendini bil!” ve “Kendine özen göster!” prensipleri kısaca incelenir ve bu bakımdan Antik kültürle tasavvuf arasındaki ilişkiye işaret edilirken, ikinci kısımda benlik terbiyesine yönelik pratikleri yönünden münhasıran tasavvuf üzerine yoğunlaşmakta ve bu yapılırken Foucault’nun “benlik teknolojileri” nosyonundan yararlanılmaktadır. Özü itibarıyla bu makale “hakikat (arayışı)” ile benliğin biçimlendirilmesine yönelik tasavvufî pratikler arasındaki sıkı bağlantıya dikkat çekerek, tasavvufun salt bir hakikat arayışı değil, ama aynı zamanda somut içermelere sahip bir yaşama sanatı olduğuna işaret etmektedir.

Anahtar Sözcükler:

Tasavvuf, Nefs, Askesis, Ethos, Aletheia, Sâlik, Seyr-u suluk.

* Assist. Prof. at the Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Departement, Sakarya University, Turkey.

My own interest has turned from the study of the art of living to its practice; or, rather, I have come to realize that to study the art of living is to engage in one of its forms.”

A. Nehamas, The Art of Living

But we want to be the poets of our life — first of all in the smallest, most everyday matters.

Nietzsche, The Gay Science

Introduction

This essay consists of two parts. In the first part I briefly examine two principles of Antic culture namely ‘to know oneself’ and ‘to take care of the self,’ which are linked strictly one to another in Antic culture. In this regard there are certain convergences between Sufism and Antic culture. In the second part I concentrate on Sufism, especially on its practices which aim to improve the Self. For this I refer mainly to Foucault’s notion of “technologies of the self”.

Equally important, this essay aims to show that there is a strict connection between the search for the truth and practices which one applies in order to refashion one’s self. In other words, this essay emphasises the ethics, that is to say “relation to one’s self” in Sufism *both as a way of life and search for the truth.*

I. Antic Culture and Technologies of the Self

Foucault defines the aim of his last 25 years’ studies as describing the history of different methods by which men elaborate themselves according to the “games of truth” that are related to the specific techniques which are referred by man to understand themselves (Foucault, 2001: 26).

Thus, Foucault intended to display that man is a historically constructed being and hereby he can refashion himself. These are the crucial motivations that shaped Foucault’s studies around crime, madness, criminality and sexuality.

In his studies, Foucault concentrates on the concept of governmentality, which designates different relations: relation between state and its subjects, relation between man and things and relation of the self with himself. The last category is the most important in the context of my work since it is the one that yields the idea of ethics of the self. Thus, Foucault defines *ethics as the relation to the self* and he works on this issue in the second (*The Use of Pleasure*) and third volumes (*The Care of The Self*) of *The History of Sexuality*, his last book.

Although Foucault had insisted on the weakness of the subject who is manipulated and oppressed by different forms of power as a ‘docile body’ in his early studies, he started to consider the subject as an agent who has the capacity of autonomous action toward the end of his life (McNay, 1994: 133). In other words, Foucault, initially, was concerned with the social construction of an individual by different patterns of power, but later he came to a position to emphasize the autonomous

aspects of the subject who can re-create himself through everyday practices. In this frame, it seems that Foucault counterbalanced the analysis of the *techniques of domination* with an analysis of *techniques of the self* in order to provide a ‘complete’ examination of the subject (McNay, 1994: 134).

Techniques of the self are specific practices by which the individual constitutes himself as a subject within systems of power. However, these systems of power are specific ones through which the individual makes operations on his own body, soul, behaviors and thoughts in order to refashion and improve his self (Foucault, 2001: 26).

Foucault illustrates the notion of techniques of the self in his study of Ancient Greek and Roman Christian morality in *The Use of Pleasure* and *The Care of The Self*. He makes an important distinction between *morality* as a set of imposed rules and prohibitions and *ethics* as the real behaviors of individuals in relation to the rules and values. Techniques or technologies of the self are situated on the level of ethical practices. These practices vary from the concrete techniques that are applied to manage and order the daily existence to the spiritual significance attached to these activities. It is through a series of practices which may constitute an ‘art of existence’ that individuals work to interpret their existence. In Foucault’s words, ‘arts of existence’ are,

“[T]hose intentional and voluntary actions by which men not only set themselves rules of conduct, but also seek to transform themselves, to change themselves in their singular being, and to make their life in to an oeuvre, that carries certain aesthetic values and meets certain stylistic criteria” (Foucault, 1985: 10-11).

‘*Epimelesthai sautou*’

The care of the self is an ethical principle or an attitude that leads people to cultivate and educate themselves, that is to work to improve themselves. This ‘cultivation of the self’ can be briefly characterized by the fact that one must ‘take care of oneself.’ It is this principle of the care of the self that establishes its necessity, presides over its development, and organizes its practice (Foucault, 1986: 43). In ancient times this was often understood to involve a “cultivation of the soul” (Foucault, 1986: 45). In earlier times this was a matter of self-mastery, but over the course of history it became a matter of learning to shape one’s own inner character (Foucault, 1986: 67).

In *Alcibiades*, Socrates insisted on the care of the self (*epimelesthai sautou*) that it should be the main task of all man. When you take care of your body, you do not take care of yourself, since body (or body alone) is not synonymous of the self. The self is not a tool, not a clothing nor it is something that can be possessed as a thing. It is not in the principle of body that uses these means but in that of the soul. Therefore if you want to take care of yourself you must essentially take care of your soul. That is why Socrates said “this word which says ‘know yourself’ orders us to know our soul” to Alcibiades (cf. *Alcibiades*).

The rule of care of the self is not only a principle of the order of the city but also a crucial rule of social and individual behavior and the art of living. Foucault argues that the occidental tradition of philosophy has, frequently, emphasized the Delfic principle “*know yourself*” (*gnothi sauton*) and obliterated the principle “the care of oneself”

(*epimelesthai sautou*). However, these two principles are merged into each other in Greek and Latin texts. This was the implicit character of the whole Greek and Roman culture and explicit feature after Plato's Alcibiades. One must take care of oneself in Socrates conversations, in Xenophon, Hippocrates and in the neo-Platonic tradition that begins with Albinus. Taking care of the self comes before as the principle of knowing oneself. The possibility of the occurrence of the second step (knowing oneself) depends on the realization of the first step (taking care of the self). In other words, the principle of care of the self is prior to that of knowing oneself and the second is subordinated to the first (Foucault, 2001: 28-29).

Stoics and Epicureans

Foucault examined the Stoic notion of *askesis*, which means 'remembrance' as a technique of the self. According to Plato, you have to discover the truth that can only be found in yourself. On the contrary, Stoics believe that the truth is not in the individual but in "logoi", that is, the doctrine of instructors. The individual learns what he has heard, and then he transforms the expressions which he heard to the rules that are governing his behaviors. In Stoicism, the self-examination is remembrance of what you have done and what you must do.

In Christianity, asceticism is always related to certain renouncements from the reality and the selfhood, and these retreats are a necessary step to move beyond the given reality and reach another level of reality. These renouncements are determinate characteristics of Christian asceticism. In contrast, in Stoicism "askesis" is not a renouncement from the self but a straggle to develop the self by means of self-master.

We can find the equivalent of "askesis" in Greeks, that is *paraskeuazo*, which means 'preparation'. "Paraskeuazo" necessitates a series of exercises in order to attain a higher level of existence. Thus, *aletheia* becomes *ethos*.

Greeks named the two poles of these exercises *melete* and *gymnasia*. "Gymnasia" means self-education and "melete" means meditation. "Premeditatio mallorum" is a well known exercise of meditation practiced by Stoicists. It is an imaginative and ethical experience.

Stoicists elaborated on three kinds of reduction of future misfortunes. First, you imagine what can happen at worst and you admit it intellectually as it really happens. Second, you do not imagine neither the future nor probable events but the present ones. For example, you do not think about your future or probable exile but you should imagine that you are actually exiled and tortured. As for the third step, you must think of these exercises and you must know that they are not real misfortunes. Thus, the individual would admit the future and the present event at the same time and he would become more sober, strong and calm in facing misfortunes.

Whereas "melete" is an experience that aims to educate the mind, "gymnasia" is an education within the concrete situation and it is based on a long tradition: sexual diet, abstinence, physical privation and other rituals of purification. By means of these exercises, Stoicists aimed to free from the exterior world. For example, in *De Genio Socratico* of Plutarch, one makes very hard sportive activities or one sits down at a table

with beautiful meals thereon, and one waits in silence looking at them without eating anything in order to test himself.

Epikuros' way occupies a position that can be defined as the middle of the two poles. He constructed his position on the observation of representations. The philosopher refers to two metaphors to explain his thoughts: you must be like a "watchman" that controls the access to the city; that is to say you must be the watchman of your course of thoughts. Second, you must be like a money-changer; this means that whenever a thought comes in your mind you must think of the rules to evaluate it. In other words, to be like a money-changer requires that you try to decipher what is laid on the roots of your intellectual representations. To sum up, Epikuros aims to control the representations by means of a continuous interior examination (Foucault, 2001: 54-59).

Christian asceticism: obedience and meditation

Christianity, which aims to reach the salvation of the soul, established a series of rules and principles for the transformation of the self in order to discover the truth. Therefore, for Christianity, only the purified soul can be illuminated.

Foucault talks about a technique of the examination of the self which is elaborated in the framework of monastery life, which is based on two principles, namely obedience and meditation. Obedience means that the master as a director of conscience has a whole control over the behaviors of the disciple. Thus, the disciple renounces his own will and obeys the order of the master. This is a way of constructing the self under the control of the master and following the well-determined rules. Indeed, this is very similar to the role of *murshid* in Sufism.

The second characteristic of monastery life is meditation, which is regarded as the best method. This is the obligation through which the disciple concentrates on God by trying to purify his heart from the worldly things. The aim is to meditate on Divinity. This technique, which was originated in Orient traditions, aims to meditate continuously on Divinity by examining and controlling the course of thoughts (Foucault, 2001: 69-70).

II. Sufism as an Art of Existence

The Sufism or *tasawwuf* is a "mystical"¹ dimension of Islam, which reflects the need of the individual to transcend formal religious practices in order to attain a high

¹ The word *mysticism* etymologically derived from the Greek word *myein*, which means 'to shut one's eyes to' (Schimmel, 1982: 17). *Mystification* also, a derivation of the word, has a negative connotation in the common language which means 'to cover the reality'. However the inner travel of the *Sufi* aims to un-cover the veils of existence by purifying (*tasfiya*) one's soul. *Kashf* is one of the most important notion in Sufism, which means 'to discover' secrets (*esrar*) of existence and not to 'mystify' them. Secret (*sirr*) is for someone who has not discover it yet. If one considers its *own* terminology, one may argue that *tasawwuf* is based on the aim and effort of uncovering the secrets of existence both in himself (*anfus*) and throughout the creation (*afak*) rather than on what the Greek word *myein* suggests. Because of this terminological reserve we prefer to use this word in quotation marks. Let us continue this issue with a quotation about the issue "secret" in Sufism: "Shaykh-ul Akbar [Ibn Arabi] says:

level of spiritual fulfillment. The Sufis are represented in all schools of thought in Islam and found in all Muslim communities.

In their practices there are many meditations and solitary or group recitation of prayers. They seek to attain inward purification by means of various exercises. This requires certain knowledge of the self which demands, in turn, a struggle with one's own self, therefore it is said that "Sufism is wholly self-discipline" (Nicholson, 1975: 26).

In Sufism when we speak of knowing or cognition we refer to the self-knowing that leads to the knowing of the Divine. This principle is based on a saying of Prophet Muhammed: "Whoever knows oneself, knows one's Lord." (*Man arafa nafsahu fakat arafa rabbahu*). This is very similar to the Delfic principle "*gnothi sauton*".

The origins of Sufism can be traced to the heart of Islam in the time of the Prophet, whose teachings attracted a group of scholars who came to be called "ehli suffa", the People of Suffa, because of their practice of sitting at the platform of the mosque of the Prophet in Medina. There they engaged in discussions concerning the reality of Being, and in search of the inner path they devoted themselves to spiritual purification and meditation in order to realize the existence of the Divine (Schimmel, 1982: 34-37).

According to al-Kalabadhi, sufi author of *et-Ta'arruf*, Sufism means,

"withdrawal from the world, inclining the soul away from it, leaving all settled abodes, keeping constantly to travel, denying the carnal soul its pleasures, purifying the conducts, cleansing the conscience, dilation of the breast, and the quality of leadership [in virtue]" (Al-Kalabadhi, 1935: 9).

'It is said and experienced that the secret of knowledge corresponds to *ma'rifat* to one who knows it, and those of experienced condition (*hal*) to the wisdom therein God wishes, and those of truth (*haqiqah*) to what is brought by sign (*ishara*)' ... The first level of secret is active which requires a capacity to perceive what is uncovered and to rely only on benevolence that comes from God. The second is passive, and in this level all guides are left behind. This knowledge is reached at the depth of contemplation (*murakaba*). As to the third level, it is so thin that ... one can not speak of it without using a language in ciphers. This [final level] is active/passive. It is based on discovering the unity (*tawhid*) and is called *es-sirr ul sirr*, namely secret of secrets" (es-Sufi, 1982: 26). To conclude, the Sufis refer usually to a laconic, metaphorical and even ironical language to express themselves or prefer to remain silent on purpose. It can be said that here there is twofold reasons of their attitude. First, it is based on an esoteric conviction according to which the Road (*tariq*) is not open to everyone but only to ones who are capable and worthy of it. Second, they are well aware of limits of language as Wittgenstein says succinctly: "one must remain silent about unspeakable". Consequently, the word *mysticism* derived from *myein* in Greek cannot be appropriated to describe Sufism; for, if Sufism proposes to engage in a path of search for Reality, throughout which *secrets open* themselves to one who dare to surpass everyday preoccupations where man is usually embedded, it should be said that Sufism invites man, at least in theory, to *open* his eyes widely about Reality.

The Sufi is called a ‘traveller’ (*salīq*) who advances by slow ‘stages’ (*maqamat*) along a ‘path’ (*tarikāt*) to the goal of knowledge of Reality (*ma’rifāt*). The Sufi is also called a ‘seeker’ (*murīd*). In Sufism, the knowing of the self (*nafs*) has a central importance, for it is the very condition of the supreme knowledge, namely *ma’rifāt*. The Sufi says “look in your own heart, for the kingdom of God is within you”. He who truly knows himself knows God, for the heart is a mirror in which every divine quality is reflected (Nicholson, 1975: 70). One must, then, keep his heart like a clean mirror. We may refer to a famous Sufi symbolism to explain this: The spirit (*ruh*) and the soul (*nafs*) engage in a battle for the possession of their common son heart (*qalb*). *Ruh*, here, means the intellectual principle which transcends the individual’s nature and *nafs* means the psyche. *Qalb*, the heart, represents the central organ of the soul. It is, in a sense, the point of intersection of the ‘vertical’ ray, the spirit, and the ‘horizontal’ plane, the soul. Inasmuch as the *nafs* has the upper hand, the heart is veiled by it. If, on the contrary, the *ruh* gains the victory over the *nafs*, then the heart will be transformed in to *ruh* and will at the same time transmute the *nafs*. Then *qalb*, the heart, reveals itself as what really is, that is as a mirror of the Divine Mystery in man. In this regard, a seeker must be in a constant struggle to purify his soul. This is both an intellectual and a physical effort to transform the self in order to attain to a higher level of existence.

Mucahada–i Nafs and Sayr–u Suluk

The struggle with the *nafs* has been defined as the great struggle (*al-jihad al-akbar*). The concept derives from the popular saying of the Prophet. He said to Muslims when they were coming back from a battle, "You have returned from the small struggle but not from the greater one." Then, he was asked, "What is the greater struggle?" He answered, "The greater struggle is the struggle which against one’s self (*nafs*), and that is between the two sides of your existence."

The struggle with one’s *nafs* is a main issue in the tradition of Sufism. Thus, a Sufi master says “do not struggle with neither the Christians nor the Jews but your own *nafs* and don’t abandon this task until it died” (Ed-Darkavi, 2000: 18). This requires indeed a self-master and discipline. The first and foremost requirement is the purification of the soul. The process is generally very long and difficult. This struggle for self-discipline depends on some determined rules and exercises practiced on body and mind in order to refashion the self. The struggle with one’s soul consists of three main stages.

1. *The carnal soul*: In the first stage, one struggles against the carnal soul or *nafs al-ammara* as it is called by the Sufis. *Nafs al-ammara* is the tendency in man to disobey God, and to take pleasure in evil deeds and thoughts. This inclines man towards gossip, backbiting, vain talk, pride, selfishness, lust, hatred and jealousy. The struggle to overcome *nafs al-ammara* involves the purifying of the body, tongue, mind and heart, in brief a whole human existence.

2. *The reproaching soul*: When a Sufi succeeds to subjugate the carnal soul, *nafs al-ammara*, he enters the second stage of purification in which he is able to respond readily to the call of the reproaching soul, which is called *nafs al-lawwama*. It is the

nafs al-lawwama, which reproaches man for his evil deeds and impels him to acts of mercy and generosity.

3. *The contented soul*: After the stable establishment of this stage in the Sufi's heart, the Sufi enters the third stage, which is known as the station of the contented soul, *nafs al-mutma'inna*. In this stage, the Sufi develops to the fullest tendency to obey God and to act in perfect harmony with God's commandments. This is the phase where the soul is reconciled with all other stations of the path, such as poverty (*faqr*), patience (*sabr*), gratitude (*shuqr*) and trust in God (*tawaqqul*). In this stage the soul finds perfect satisfaction (*itimnan*) in being governed by the heart, the Divine mirror in man. Here, the Sufi becomes truly free from fear and grief (Ögke, 1997: 83-96).

In this stage, a Sufi is filled with love, mercy, kindness, and a burning zeal to help others. In order to reach this highest station (*maqam*), a Sufi must constantly strive to control his ego, to curb his anger and impatience. He must eat less, sleep less, talk less, and reduce association with other people. Sometimes he withdraws completely from the worldly activities (*inziva* or *halvat*) and occupies himself entirely with the remembrance *ziqr* of God and meditation (*tafaqqur*).

Ashq and Ma'rifat

During the spiritual journey (*sayr-u suluk*), which is one of the important phases of "mystical" experience, which is attained by a traveller (*salik*) on the "mystical" path, is the state of *fana fi Allah*, 'extinction of the self in God'. This is the transition to the state of *baqa billah* or the 'eternal life in union with God'. By passing away from the self, the individual does not cease to exist, but is permitted to enjoy the supreme "mystical" experience in union with God. Therefore, Sufis say about *fana* and *baqa* that 'dying to self' is really 'living in God'. Nevertheless, it should be stated that the Sufi's aim is not to become like God or personally to participate in the divine nature but to escape from the bondage of his unreal selfhood and thereby to be reunite with the One infinite Being (Nicholson, 1975: 88). Thus, he is fully absorbed in the Love (*ashq*) of God which gives him an everlasting awareness of the all-pervading presence of God (Al-Kalabadhi, 1935: 120-132). As the great Persian Sufi poet, Hafiz said centuries ago for all times: "*He whose heart is alive with love, never dies*".

Love is a life philosophy for a Sufi who regards Sufism not as idle talk/discourse (*kâl*) but as a praxis/experience (*hâl*), as Fuzûli, says: "*Aşk imiş her ne var alemde / İlm bir kıl-u kâl imiş ancak*." To put it succinctly, love¹ is a form of existence for the Sufi through which he aims to move beyond life and death that is beyond everyday troubles and the fear of death. Yunus Emre expresses it very well in these lines:

*Kon ölüm endişesin âşk ölmez bâkidür
Ölmek senün degüldür çün nûrun ilâhidür*

Love (*ashq*) has an utmost importance in the literature of Sufism. The Sufis call themselves *ahl-i ashq*. Love as a supreme expression of purifiedness of the heart, is found in the core of Sufi theosophy. It is by love that Sufi contemplates universe as the

reflected image of Divine, conceiving macro-cosmos that is hidden in micro-cosmos that is in himself.

Love is the divine instinct of the soul impelling it to realize its nature and destiny. The soul is the first-born of God: before the creation of the universe it lived and had its being in Him. During its earthly manifestation, soul is a stranger in exile (*gurbat*) and love, then, is an expression of desire of return to its home (Nicholson, 1975: 102-112). Love, like *ma'rifat*, is a divine gift (*ihsan*) in its essence, but not something that can be acquired. However, the seeker must work to become worthy of *ihsan* by purifying his soul in a constant struggle for himself (*mucahada-i nafs*). Education of *nafs* which aims to a moral transmutation of the "inner man" by mortification of the lower soul is thus the chief work of the seeker. It occurs by "dying before death". However, when they say "die before you die", they do not mean to assert that the lower self can be essentially destroyed, but that the lower can and should be purged of his attributes, that is ignorance, pride, envy, uncharitableness etc. Thus, the lower qualities of the soul are extinguished and replaced by the opposite ones which lead to the contemplative life (Nicholson, 1975: 40-41).

Truth and Everyday Practices

In Sufism the search for the truth *is embedded* in everyday practices. The Sufi does not search for the truth only in his mind or heart. He does not neglect everyday aspects of existence while he refashions his soul, because it is a holistic effort that is in question. Thus, this struggle for the transformation of one's soul as a main way to attain the truth is expanded in every point of the life, especially in everyday practices. This is why the Sufis consider that "the states (*ahval*) are products of deeds (*amal*)" (Kelabazi, 1992: 129). This means that the practical dimension of the search for the truth in Sufism is an unavoidable dimension of it. Therefore the traveler in the path of truth should examine and revise every aspect of his life even "in all the smallest, most everyday matters".

In brief, everyday practices have central importance in the intellectual, spiritual and physical education of the Sufi. To exemplify this, let us examine briefly the eleven principles of the Naqshbandi order. The following eleven principles show the exercises and aims of this order (*tariqa*). The first eight were formulated by Khodja Abd al-Khaliq al-Ghujdawani, and the last three were added by Khodja Bahauddin Naqshband.

Yad Kard: Remembrance, or making mention. It is both oral and mental. Repeating the *dhikr* is imparted to you so that you may attain the beatific vision. Khodja Bahauddin Naqshband said, "The aim in *dhikr* is that to make heart to be always aware of al-Haqq [The Truth, a Beautiful Name of God], for its practice banished inattention".

Baz Gasht: Restraint. The person saying the *dhikr* when engaging in the heart-repetition of the blessed phrase [*shahada*] should intersperse it to help to keep one's thoughts from straying. The aim is to master one's thoughts.

Nigah Dasht: Watchfulness. Over wandering, passing thoughts when repeating the blessed phrase.

Yad Dasht: Recollection. Concentration upon the Divine Presence in a condition of *Zawq*, foretaste, intuitive anticipation or perceptiveness, not using external aids.

Hosh dar dam: Awareness while breathing. This is the technique of breathing control. Khodja Bahauddin Naqshband said, "the external basis of this order is the breath". One must not exhale in forgetfulness or inhale in forgetfulness.

Safar dar watan: 'Traveling' in one's homeland. This is an interior journey, the movement from blameworthy to praiseworthy qualities. Others refer to it as the vision or revelation of the hidden side of the *Shahada*.

Nazar bar qadam: Watching one's steps. The *saliq* (traveler) should be watchful during his journey. Whatever kinds of countries through where he is passing, he should not let his gaze be distracted from the goal of his journey.

Khalwat dar anjuman: Solitude in a crowd. The journey of the *saliq*, though outwardly it is in the world, inwardly it is with God. Leaders of the order have said, "In this order association is in the crowd and disassociation in the *khalwat*". A common weekly practice was to perform the *dhikr* in the assembly.

Wuquf-e zamani: Temporal pause or awareness related to time. Keeping account of how one is spending one's time, whether rightly and if so giving thanks, or wrongly and if so asking for forgiveness. In this state of reckoning (*muhasaba*) the *saliq* evaluates every hour that has passed: what is he doing in complete Presence with God or in complete presence with the worldly everydayness?

Wuquf-e adadi: Numerical pause or awareness related to number. Checking that the heart *dhikr* [said in the heart, silently] has been repeated the requisite number of times, taking into account one's wandering thoughts. It is said that Khodja Bahauddin Naqshband considered numerical awareness as the first stage of esoteric knowledge.

Wuquf-e qalb: Heart pause or awareness related to the heart. Forming a mental picture of one's heart with the name of Allah engraved thereon, to emphasize that the heart has no consciousness or goal other than God. This is the meaning of the word "Naqshband".²

Conclusion

Sufism has a holistic search for the truth, the main part of which is struggle for the transformation of the self, which reminds the notions such as *askesis* in Stoicism and *paraskeuazo* in Greeks. In this search, *theoria* is not separable from *praxis*, but these two sides of human existence are interpenetrated with each other.

The Sufi is one who searches for the truth in himself by knowing himself. According to Sufi theosophy man is micro-cosmos (*alam-i sagir*) in which succinctly found the macro-cosmos (*alam-i kabir*). The Sufi is to purify himself, for the truth opens itself in him and for him.

² <http://www.arhes.uga.edu/~godlas/11Naqsprin.html>

One approaches the truth by knowing oneself which necessitates, in turn, a whole *ethical* attitude encompassing every aspect of human life. This is, to be sure, an art of existence, absent in modern societies as stated by Foucault:

“What strikes me is the fact that in our societies, art has become something related only to objects and not to individuals or to life ... But couldn't everyone's life become a work of art?” (Dreyfus & Rabinow, 1982: 237)

It is possible to define the separation or gap between *theoria* and *praxis*, which started from Descartes to Husserl as a reason for this situation. Consciousness has been privileged and thus other aspects of human existence have been obliterated. Foucault, again, speaks of a displacement of the hierarchy of the principle ‘knowing oneself’ and those ‘taking care of oneself’. These two principles belong essentially to Antic culture where they considered that the former is the product of the latter. However in modern societies ‘knowing oneself’ constitutes the main principle characterized essentially by an *episteme* where *cogito* has a privileged place. This caused a gap between *ethos* and *aletheia* in search of Reality in modern times since man started to ignore that they are part of cosmos and then cosmos became a subject which is opponent of humankind. In this frame, the will to know transformed into will to power.

On the other hand, *ma'rifat* in Sufism is given as a result and a gift of the effort to know oneself accompanied-preceded by the transformation of the self. It is given to *saliq* (traveler/seeker) who has taken care of himself by purifying his soul. At the end of this travel (*sayr-u suluk*) he may reach a higher level of existence where *Haqiqa* opens itself slowly which depends on his capacity of contemplation (*muqashafa*: uncovering). Thus *saliq* becomes *a'rif* who may decipher and read signs (*ayat*) in creation the core of which is, in Sufi theodicy, man himself.

Consequently, *sayr-u suluk* is an art of existence, throughout which *ethos* ends up with *a-letheia*. That is to say, the double effort of knowing and improving of the self is crowded by the contemplation of the Reality as a gift of *sayr-u suluk*. To conclude, let us give the word to Mevlâna, who says in his *Open Secret*: “Tomorrow you'll see what you've broken and torn tonight / thrashing in the dark / inside you there is an artist you don't know about”. *A'rif* is then a person who discovers and knows the *artist* inside himself.

Bibliography

Al-Kalabadi. (1935) *The Doctrine of the Sufis*, translation of al-Kalabadi's *at-Ta'aruf li Madhab ahl at-Tasawwuf*, trans: A. J. Arberry, Cambridge

Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press

Ed-Darkavi, Mulay el Arabi (2000) *Bir Mürşidin Mektupları*, trans. Ibrahim Kalın, Istanbul: İnsan

Es-Sufi, A. (1982) *Yüz Basamak*, trans. Yusuf Tatlısu, İstanbul: Yeryüzü

Foucault, M. (1985) *The Use of Pleasure: volume 2 of The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin

Foucault, M. (1986) *Care of the Self: volume 3 of The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley, New York: Random House

Foucault, M. (2001) “Benlik Teknolojileri”, in Foucault, M., Gutman H., Hutton P. H., *Kendini Bilmek*, trans. Gül. Ç. Güven, İstanbul: Om

Kelabazi. (1992) *Ta'arruf. Doğu Devrinde Tasavvuf*, trans. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah

McNay. (1994) *Lois, Foucault, A Critical Introduction*, Polity Press

Nehamas, A. (1998) *The Art of Living, Socratic Reflections from Plato to Foucault*, London: University of California Press

Nicholson, R. A. (1975) *The Mystics of Islam*, New York: Schockens Book

Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*, New York: Random House

Ögke, A. (1997) *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul: İnsan

Schimmel, A. (1982) *Tasavvufun Boyutları*, İstanbul: Adam

Schimmel, A. (1999) *Yunus Emre ile Yollarda*, trans: Senai Özkan, İstanbul: Ötüken

Phenomenological Evidentialism

Abstract

In this article I argue for a position I call evidentialism, which is mainly Husserlian. Evidentialism should be stationed in a middle road between foundationalism and coherentism. It differs from foundationalism in that it does not take evidences to be “infallible premises”; evidences are insights that might turn out to be wrong in the course of experience. But evidentialism cannot be a version of coherentism either. For the mere coherence among beliefs, rather than justifying them perfectly, needs to be constrained by experience. In first section my concern is with what we are to understand from “conceptuality”; there I try to situate evidentialism in terms of a moderate conceptualism. Yet the conceptuality I argue for is minimal, that is, taken in a narrower sense. It is not something we construct, but something we immediately *see*. Seeing what is meaningful reveals the constitutive conceptuality of our experience. The rest of the paper deals with Husserl and envisage him as a genuine evidentialist.

Key Words

Edmund Husserl, Conceptualism, Nonconceptual Content, Evidentialism, John McDowell

Fenomenolojik Apaçıklıklılık

Özet

Bu makalede kaynağını Husserl'in düşüncesinde bulan ve "apaçıklıklılık" adını verdiğim bir konumu savunuyorum. Apaçıklıklılık ne “temelci” ne de “bağdaşımci” bir yaklaşımdır; apaçık olanı “yanlışlanamaz bir öncül” biçiminde ele almamasından ötürü temelcilikten ayrılır. Çünkü apaçık olan, deneyimin seyri içinde pekâlâ yanlışlanabilir. Ama apaçıklıklılık bir çeşit bağdaşımci da olamaz. Çünkü inançlarımızın birbirleriyle bağdaşması onları tam anlamıyla gerekçelendirmeye yetmez. Meşru bir gerekçelendirme için birbiriyle bağdaşan inançların deneyim tarafından sınırlandırılması gerekir. Yazının ilk kesiminde “kavramsallık” denince bundan ne anlamamız gerektiği üstünde duruyorum ve apaçıklıklılığın ılımlı bir kavramsalcılık olduğunu ileri sürüyorum. Fakat burada savunduğum, asgari, yani sözcüğün dar anlamında bir kavramsallık. Asgari kavramlarımızı bizim kurgulamadığımızı, bundan ziyade onları dolaysızca *gördüğümüzü* ileri sürüyorum. Anlamlı olanın görülmesi deneyimimizin kurucu kavramsallığını oluşturuyor. Yazının kalanı Husserl'e odaklanıp onu örnek bir apaçıklıklı olarak ele alıyor.

Anahtar Sözcükler

Edmund Husserl, Kavramsalcılık, Kavramsal-olmayan İçerik, Apaçıklıklılık, John McDowell

* Doktora öğrencisi, ODTÜ.

Clearly, there is a vast literature on Husserl's conception of evidence. Many of these works generally seek to elaborate on a literal reading of Husserl's texts at the cost of losing sight of systematic profundity. In this article I will argue for a position I call evidentialism, which is mainly Husserlian, though I borrowed the general idea, with slight modifications, from Conee and Feldman's work (2004). Clarifying this position entails more than just an exposition of Husserl's thought. I wish to warn, in the first place, the rather phenomenologically oriented reader that here my approach will be dominantly epistemological. I hope this warning will be enough to let me be excused for my provisional confinement of experiential contents to those assimilated into a doxastic (that is, belief-forming) attitude which I deem to be an indispensable dimension of knowledge. In what follows, it will be argued that evidentialism is neither foundationalist nor coherentist. In first section my concern will be with what we are to understand from "conceptuality"; there I will try to situate evidentialism in terms of a moderate conceptualism. The rest of the paper will deal with Husserl and envisage him as a genuine evidentialist.

I

Before starting to delineate what evidentialism is, some preliminary remarks are in place: Throughout the first section of the article I make use of Kantian, McDowellian and seldom Sellarsian terms, despite the fact that I'm not in total agreement with their position. I shall content here with mentioning only one point of disagreement, the one which, I think, is the most important: As far as I can see, concepts do not have to correspond to verbally achieved, exactly defined, complex patterns of thought emerging out from a high level of intellection. Of course, this is not a denial of the fact that we have such concepts, too. Still, in the complete absence of such concepts, there exist cognitively structured, meaning-conferring mental acts, at work during even the most simple course of conscious action such as an infant's reaching out for something in order to grasp it or her pre-verbally discriminating someone standing near in perception as her mother. It may even be assumed that these cognitively structured acts are not properly human, so there may probably be other developed mammals sharing this ability with us. I therefore take the basic conceptual character of meaning-conferring mental acts to be different from that of speech acts with propositional content. In other words, thinking does not have to be an *explicit* act of judging¹. Nevertheless what is

¹ An explicit act of judging is, I take it, so shaped that it always carries a propositional content. A propositional content is syntactically structured in just the same way as a linguistic sentence does. In contrast, an implicit act of judging does not have to be shaped in this way. For instance, if I decide to go downtown, but before bringing my decision to life, look out of the window to forecast how the weather going to be, and then, when I leave the house I take my umbrella with me, a curious neighbor might guess that I took my umbrella, because I thought it is going to rain. But it is very likely that such a proposition is never expressed by me, even in a silent conversation with myself. I just enact such a thought implicitly in a casual situation I am in. In that sense, a thought is not something I have in front of my mind's eye, but something I simply do. Though it is possible to condescend after the fact what I've just thought into a proposition, my thinking process does not always begin with my having such a propositional content in view.

implicitly thought of may be expressed afterwards in the form of a valid proposition by adopting a reflective attitude. If that is true, the conclusion can be drawn that conceptual capacities, if not properly human, can only be a matter of concern for an active human endeavor to clarify in reflection the issues of when one's believing is also a knowing, or what one is really doing when one is knowing.²

In this paper I suggest that we need to differentiate between '*concept*' in the *broadest sense* and '*concept*' in a *narrower sense*.³ By a concept in the broadest sense I mean a *discursive* concept that is used in complex, theory-based explanations, since it singles out the contribution of a *constructive* understanding that springs indirectly and non-evidentially from experience – For instance, concepts involved in scientific laws, theoretical notions such as sense datum, quark, energy etc. By a concept in a narrower sense, on the other hand, I mean a *minimal* concept that is phenomenally basic, since it marks off the contribution of a *constitutive* understanding that is directly and evidentially operative in sense experience – For instance, spatio-temporal object, color of an extension, timber of a sound, etc. In the paper I will only be concerned with the second type of concept, that is, concept in a narrower sense. For it is my contention that all discursive concepts must be developed on the basis of and in analogy with our minimal concepts. The conceptual attitude embodied in experience of real things and the one adopted for a theoretical (hypotetico-deductive) explanation of reality have one and the same correlate (the real world), but work with different views concerning what a real thing is. Yet, whatever the distance there is between these views, it is not altogether insurmountable. I defend that varying discursive conceptions of reality must depend on or at least be compatible with reality as experienced through unvarying minimal concepts.

That the sense experience is conceptually structured in a minimal way can be maintained on the ground that what we "take in" through our senses is never devoid of meaning. In perception, it is just when they appear as meaningful to us that we become "answerable" to how things are.⁴ Answerability to how things are will not begin to be correctly understood, unless from an evidentialist perspective. Evidence might roughly be defined as an epistemic situation, in which something is evident to the person who is in that situation; it is "the experience of truth", as Husserl famously formulated⁵. A belief is apt to be taken to be true, to the extent that there is evidence speaking for it, in

² By saying that, I do not mean to deny that we (and also other animals with conceptual capacities) are capable of knowing something even though we do not reflectively know that we know. Yet it should be added that simply knowing is one thing, epistemically justified knowing is another.

³ Kant, McDowell and Sellars do not make such a differentiation. My position, as opposed to many conceptualists, is much more akin to non-conceptualists in that what I call concept in a narrower sense is conceptual only in a minimal sense. A minimal conceptuality, I argue, is pre-verbal, indefinite, non-focal and non-reflective.

⁴ McDowell calls intuitions "bits of experiential intake" (1996: 4). He uses the verb form "taking in" to refer to intuitive acts of consciousness. "Answerability" is also a McDowellian term. To be answerable to something means to be capable of justifying it in a way in which the course of justification is responsibly undertaken by the justifier.

⁵ Prolegomena to Pure Logic, §51 (Husserl 2001a: 121)

a way in which another person's belief cannot conflict with that person's insofar as both are *perfectly* evident. But since the maximum perfection of evidence is pinned down as an epistemic ideal, it may in fact be more or less attained, due to changing degrees in perfection.

According to evidentialism defended in this paper, conditions under which a person is epistemically justified in having some beliefs are determined by the same person's evidence. It maintains, however, that the scope of "responsibility" for our epistemically justified beliefs reaches far beyond our voluntary control.⁶ If that is true, it follows that we have responsibility for what we involuntarily believe to be such and so. Of course, a justified belief can be true for reasons other than being established by an evidential procedure. And that obviously makes one fall short of knowledge, though her belief is true. But the point I wish to make is that the genuine reasons for *believing that p*, cannot be thought to be in principle deprived of being justified by the dynamics of an evidential procedure.

The evidentialist view is neither committed to "coherentism" nor to "foundationalism". First, I wish to give a *very rough* definition of these doctrines.⁷ Coherentism holds that "each belief is epistemically supported by its coherence with others" in a system (Conee and Feldman 2004: 38). Nothing outside of this system "is needed for coherence to this role as a justifying factor" (ibid., 38). Hence "cohering beliefs are justified without any sort of foundation" (ibid., 44). Foundationalism holds the contrary, namely that the coherence among beliefs is not "necessary for experience to constrain which beliefs are justified" (ibid., 45). On one hand, most foundationalists privilege some of our beliefs to be basic, i.e. non-inferential, but also "autonomously justified" and infallible; they oppose them to our other (non-basic) beliefs, all of which they usually contend to be inferred from the basic ones. But these inferences are made so loosely that there remains no secure way to rely on empirical beliefs which are, as a foundationalist would say, non-basic in character⁸. Another brand of foundationalism puts special emphasis on "sense experience", holding that what makes our "autonomously justified" beliefs infallibly reliable is that they are substantiated by an experiential constraint which does not necessitate the coherence among those beliefs. On the other hand, coherentists, such as Donald Davidson, insist that "nothing can count

⁶ Employing the term "responsibility" in a non-ethical context, I wish to draw attention to the fact that epistemic justification is a process of legitimation where the justifier must be accountable for, viz. be answerable to every phase of it. The scope of our non-ethical responsibility depends on how far our exercise of spontaneity reaches. Here what I am simply saying is that this exercise can very well take place involuntarily.

⁷ It is not the intention of this article to discuss these doctrines in detail. As I emphasize, I formulate them all too roughly, just to make more accessible what I mean by evidentialism. So I'm well aware that there may be highly refined versions of coherentist and foundationalist doctrines which can challenge what I'm saying here. But this does not change the main evidentialist objections raised against the positions I named here respectively as "coherentism" and "foundationalism".

⁸ Since Descartes has usually been considered the most prominent figure of this type of foundationalism, it has been a common attitude to call this version of the doctrine "Cartesian foundationalism".

as a reason for holding a belief except another belief”(2009: 141)⁹. However, this very insistence brings about the depressing conviction that we are entrapped in our inner prison of beliefs.

Both doctrines are, I think, one-sided, and therefore they are far from being entirely correct. The evidentialist view can capture all that is right about these doctrines without siding with either one of them. Evidentialism argues for the following two theses: 1- There are beliefs we take to be basic with regard to their self-justificatory role. At least certain types of beliefs can be said to be self-justified, in so far as their rational limit be set by experience. But self-justifiability of basic experiential beliefs here does not imply their autonomous justifiability 2- Coherence among our basic experiential beliefs essentially contributes to their justification. It may be asked what an evidentialist wishes to mean when she says that a basic belief is to be self-justificatory and yet this self-justification is also to involve coherence among our beliefs. Isn't there a problem in demanding both (self-justifiability and coherence) at the same time? By these words, an evidentialist simply means that the self-justificatory function of a basic belief does not consist in belief's having an isolated legitimacy in the form of absolutely secured knowledge. From the affirmation that there are beliefs that justify themselves, it does not follow that they are autonomously justified and thereby put an end to any need of further justification. Rather, the self-justifiability of what is evident can be considered to be the fundamental character of a mental act that states its object *in person*¹⁰. A belief that is informed by such mental act is not basic in the sense that it provides us with “an infallible premise” from which we inferentially derive the rest of our beliefs. Quite to the contrary, a belief is said to be basic if it gives expression to a non-inferentially warranted cognition, that is, a direct grasp whose epistemic credibility does not depend on its being inferred from a previous knowledge. Note that a non-inferential immediate *believing that p* may turn out to be false. But this happens only because the previous basic belief is replaced by a new one, more strongly evidenced so as to invalidate the former.¹¹ We can see clearly that all that there is to consider here is an open-ended process of justification, each moment of which is equally deserved to be called both self-justified and coherent with other moments - and here coherence means, beliefs' being tied to one other within the nexus of evidential justifications.¹²

From what has been said so far, it must be apparent that evidentialism offers a way out of the oscillation between coherentism and foundationalism. Crucial to a proper

⁹ In *Mind and World* McDowell alludes frequently to this passage from Davidson to let the readers see what is so problematic in coherentism (1996: 14).

¹⁰ As Husserl would agree, it belongs to the essence of this mental act that it be intentional. Cf. “*Evidence signifies [...] the intentional achievement of the giving of things themselves*. To speak more precisely, evidence is the general form par excellence of ‘intentionality’, of the consciousness of something.” (1969: 157-158)

¹¹ Cf. “Even an evidence which presents itself as apodictic can reveal itself to be a deception. However, this presupposes a similar evidence on which the initial ‘breaks up’” (Husserl 1969: 156).

¹² (See Husserl 1969: 285) ; Cf. “...evidences are functions which operate only in their intentional contexts”; or “True being builds itself out of moments of truth, each lying in infinity”(Husserl 1959: 386)

take on the evidentialism is a clarification of the ambiguities concerning what a concept is. If, as said above, in order for a correct judgment to be a knowing, it has to involve evidence, there ought to be a criterion for distinguishing an evident statement from a non-evident one. I pointed out that it is distinctive of an evident statement that it be *justified by itself*. But what accounts precisely for this self-justification that we suppose to cope successfully with the threat of “epistemic circularity”¹³? One thing is clear that coherentism is not even a candidate for it. For coherentism seems to imply that there is no limit to our conceptual capacities. If there is no “constraint” on our thinking, then it appears that all that matters is consistency and coherence of our self-appointed beliefs. Stated in this way, an unconstrained coherentism threatens to disconnect thought from reality, because of its naïve confidence on a “frictionless spontaneity”, as McDowell rightly points out (1996: 14). In contrast, I assume that some of our beliefs draw support from our direct confrontation with the objects that they are about. However, the realm of direct confrontation is *not* free from concepts. If what reaches our senses were only a brute causal effect of the external world, it would never be sufficient to determine what we actually experience.

Having said that, a question is remained to be tackled: What precisely is a concept? The answer is not easy to give. Yet I think we will be on the right track if we try to define conceptuality by our ability to *see* what is *meaningful*. At this point let me clarify in advance a possible misunderstanding. I’m *not* saying here that seeing what is meaningful is apt to be explained by recourse to a prior conceptual mechanism that conducts the emergence of meaning from an invisible background. Such an account entails no *seeing* at all. It is hardly deniable that as long as we see something as being of a certain kind, having certain properties that make it distinguishable from others, we “put in use” concepts. But in addition to this truism, I believe we will get a more appropriate grip on concepts when we view them as basic patterns of consciousness, at work during it constitutes the experiential meaning of objects given in intuition. This approach may also throw light on what the obscure expression “putting in use concepts” corresponds to. If what I offer is correct, it follows that not only does perceptuality and conceptuality interpenetrate one another, they also surface simultaneously¹⁴.

More importantly, it is not as though concepts (minimal concepts in particular) are optical lenses mediating between the given and the mind, with a view to filter intuition to arrive at experienced objects. Minimal concepts are not mental entities that

¹³ A clear formulation of “epistemic circularity” is made by Roderick Chisholm as follows: “To know whether things really are as they seem to be, we must have a *procedure* for distinguishing appearances that are true from appearances that are false. But to know whether our procedure is a good procedure, we have to know whether it really succeeds in distinguishing appearances that are true from appearances that are false. And we cannot know whether it really does succeed unless we already know which appearances are *true* and which ones are *false*. And so we are caught in a circle.”(1973: 3)

¹⁴ Here I do not say that conceptuality must always be bound up with perceptuality. It is not. Rather, I say that there is no *justifiable* perceptual experience which is not pervaded by concepts — those are not any concepts, but minimal ones. Nevertheless, I also think that our discursive concepts, while unbounded, become intelligible solely on the ground of our minimal concepts.

we “impose” on the given, but are instead functions that, by structuring mental acts, let them reveal the objects we experience. Far from blurring an authentic presentation of *things themselves*, they are conducive to such a presentation. In spite of their being able to be idealized in the form of higher-order, categorial objects that can only be given through a reflective insight, minimal concepts’ originary participation to experience does not imply their idealized givenness as mediatory vehicles to discriminating objects. On the contrary, each minimal concept might be reformulated into functioning of *eidetic acts of consciousness –ideations–* that *signifies* the meaning of what is given in intuitive fulfillments (I use here Husserlian terms which will be elucidated in the subsequent sections of the article). As this reformulation possibly shows, we better off seeing concepts as mental acts and, thereby, as intrinsic norms that govern the functioning of these acts, rather than as mental objects or as construction tools of a non-mental mechanism. A minimal concept does not refer to a mediatory *conceptum* (that which is understood), set apart from the thing one aims to conceive of, but to a *conceptare* (act of understanding) which is immediately directed to the thing.¹⁵ In other words, I do not understand a certain thing by understanding something else instead, viz. a *conceptum*. If that was the case, that would mean that to understand an object, say, an object given in perception, is to inevitably understand a second categorial object which is not perceptually given, but again, to avoid the threat of infinite regress, we would still have to look for an account of how this can occur without the intervention of another *conceptum* enabling it, which has necessarily recourse to yet another *conceptum* in return, and this goes *ad infinitum*. A better option would be to accept that every *conceptare*, i.e. every ideation (eidetic intuition), intends its object in person, that is, there are no intermediaries in perception, neither pictorial representations, nor a mysterious conceptual mechanism waiting to be applied to the equally mysterious given. But, thanks to eidetic acts, whenever we intend a perceptual object, we, rather than receiving just weak echoes of a bare particularity, see it as already endowed with essential-conceptual features.

That our experiences have, from the start, a conceptual dimension is what is argued here to be true. Nevertheless, it must be pointed out that arguing for this position does not suffice to lend support to the additional claim that we can only know what we ourselves *construct*. Proponents of such a claim hold that what grants a belief epistemic stability and knowledge status is its belonging to a conceptual scheme and theoretical framework adopted as a *coherent* whole of beliefs, according to which every part of it is reasonably justified by reference to other parts that cohere with it. Admittedly, the assumption lying behind this claim is that all knowledge is discursive and thus mediated by rationally constructed narratives of various scientific or non-scientific theories. It

¹⁵ Contrary to what some may suppose, this line of thinking does not have to culminate in giving credit to a sort of psychologism that reduces ideal norms to psychological acts. Rather, it may help to make more comprehensible that even ideal norms (idealities) are manifested through certain acts of understanding which indispensably take part in the intentional constitution of these norms as correlates of consciousness. But note that applying to “correlates of consciousness” language does not force us to take these correlates to be equivalents to higher-order objects, viz. *concepta* (plural form of *conceptum*), though it is always possible to objectify them in that way by means of reflection.

seems to me that this assumption is flawed.¹⁶ And the view that concepts are inductively or deductively inferred “thing-like” mental entities interposed between the mental act and the object that it is about stands at the origin of many widely spread philosophical errors. Central to this erroneous view is the presupposition that concepts’ role is to “shape” a non-conceptual given. Thus understood, the given is surely a myth¹⁷. But, as Hopp rightly points out, “it is not a myth because there is no given” (2005: 17)

Here we come to the fervent debate over whether the content of experience is conceptual or not. The advocates of non-conceptual content generally subscribe to a kind of dualism that considers what is non-conceptually given to be sharply opposed to what is conceptually added to it. However, if that is what they believe to be the case, the view they argue for hinges on a great mistake. Let me explain why they are so mistaken as to how our experience is constituted. To do that, I now retrace John McDowell’s original meditations on Kantian way of thinking.

“Rational relations” that make up the conceptual sphere are set in by the understanding. And, as Kant sees it, understanding is the faculty of spontaneity and it is also constitutive of our responsible freedom so much so that every enactment of spontaneity makes the agent accountable for the resulting claims. However, insofar as the concern of empirical thinking is to attain the knowledge of the world, freedom in empirical thinking *must not* be total.¹⁸ The reason is clear: An empirical belief can be taken to be knowledge, only when a constraint is imposed by the givenness of the world itself that grounds the way in which thought’s bearing on reality takes place. But how does the world constrain thought? One way to respond to this question is as follows: The causal impact of the world on our senses, “brute impingements” from the exterior seems to operate outside our spontaneity, that is, outside the realm of our “responsibility”.¹⁹ Thus, the exercise of our understanding seems to be constrained by

¹⁶ The main reason I think this assumption is flawed is its presumption that there is no *intuitive evidence*, no *essential givenness* of the outside world, and consequently, that the given can never serve as a *rational constraint* on our thinking. It would not be a surprise to hear from someone who holds on to this presumption the following words: “Even if it were true that ‘the given’ should constrain us, it would nonetheless be trivial to have it for acquiring scientific knowledge, for it makes no remarkable contribution to our intellectual ability to construct coherent systems of knowledge; the given can never constrain us *rationally* and *insightfully*, but only *causally* and *blindly*. Just as a painter uses an empty canvas to project her imagination onto it, the given is only a material which will be coloured when dressed up by our intellectual constructions.” One of the purposes of this article is to show how implausible these words are.

¹⁷ An exemplary description of “the myth of the given”, as formulated by Wilfrid Sellars, can be found in C.I. Lewis. For instance, he writes that “in our knowledge of the external world, concepts represent what thought itself brings to experience. The other element is “the given”. It represents that part or aspect which is not affected by thought, the “buzzing, blooming confusion”, as James called it, on which the infant first opens its eyes.” (Lewis 1970: 248)

¹⁸ For a detailed discussion of this point see McDowell’s first lecture printed in *Mind and World*, which is entitled “Concepts and Intuitions”. (1996: 1-23)

¹⁹ If so, then there is no way to *justify* the causal impact of the world on our senses. Remember what I said earlier about the non-ethical responsibility we have which extends beyond our voluntary control.

what stands external to it. If that is the case, however, it would become a great mystery for us to consider the external constraint, the extra-conceptual given as a constitutive condition of empirical knowledge, since this constraint is construed here as something that we are not in a position to be responsive to or to take charge of.

One might argue that when we point to a bit of the given, this pointing serves us to justify the use of a concept. But in order for this justificatory relation between the given and the use of a concept to be established, it is required that the given be already *understood*. Unless it *means* something to us, what is pointed to, cannot justify our use of a concept. But it is precisely the involvement of conceptual capacities in the “deliverances of sensibility” that reveals the world as given in a meaningful way. Of course empirical thinking does not proceed in an absolute freedom, but the constraint imposed on it does not come from outside either. Indeed, there really exist a constraint, that is, there is a reason why spontaneity provides us with a presentation of *this* world, rather than an arbitrary representation of any possible world thinkable and that reason really has to do with our experiencing the world. To quote McDowell, “it is not that we could first make sense of the fact that the world is thinkable in abstraction from experience, and proceed from there to make sense of experience” (1996: 33). Nevertheless, the constraint in question must not fall outside the reach of our spontaneity either, if it should have a function as a regulative principle in assessing the correctness of our epistemic beliefs. To quote McDowell again, “the constraint comes from outside *thinking*, but not from outside what is *thinkable*. When we trace justifications back, the last thing we come to is still a thinkable content; not something more ultimate than that, a bare pointing to a bit of the given.” (*ibid.*, 28-29)²⁰.

From this background, it appears obvious that the extra-conceptual given, the causal effects on our senses of the external reality is a myth, as Wilfrid Sellars puts it (1991: 140). On the other hand, a detailed phenomenological analysis can easily show that such a conception of the given is misleading. The phenomenological sphere of givenness embraces more than what the “myth of the given” implies. To the extent that *that things are thus and so* is immediately given in experience, the sphere of givenness has to include more than “bare impingements” from the world on sensibility (McDowell 1996: 9, 26). In experience, one takes in *how things are*. And for that reason, as McDowell argues, “one’s conceptual capacities have already been brought into play in the contents being available to one, before one has any choice in the matter” (*ibid.*, 10)

So all possible justificatory procedures that examine the correctness of our use of concepts in empirical judgments, should be grounded on the contact between our mental

²⁰ At this point it is advisable to distinguish in the McDowell quotes, two senses of the *thinkable*; one negative, the other positive. “Thinkable” in the negative sense refers to a *merely logical possibility*, whereas “thinkable” in the positive sense refers to a *real possibility*. What these terms amount to might be explained on the basis of Husserl’s thought. In Husserl’s view, both merely logical possibilities and real possibilities are “ideal”. But whereas merely logical possibilities are “empty”, real possibilities are “motivated”. A real possibility which is not empty is the one prescribed by actual experience as being possible to be actually experienced, it is motivated by experiential concatenations. (see Husserl 1983: 106)

life and the world. And it is not that the empirical contents are first delivered through receptivity and only after that, conceptual capacities are exercised on them. Yet the term “the given” has been rightly made use of to set a limit to the freedom of spontaneity, with a view to attain warranted empirical knowledge. Accordingly, the question of what makes a believing a knowing has many times been replied on the basis of the so-called “external” constraint imposed by the given. At the same time, however, it has constantly been forgotten that “active empirical thinking takes place under a standing obligation to reflect about the credentials of the putatively rational linkages that govern it”(ibid., 12). What that means is that the carrying out the process of epistemic justification is *normatively structured* and, to that extent, it necessitates the continuously critical adjustments of a free epistemic agent on empirical judgments. Empirical inquiry is an everlasting progress that we can responsibly take charge of in every step.

From what has been discussed up until now, it seems best to conclude that giving experiences a justificatory role in attaining empirical knowledge is only possible if in experience one can take in *how things are*. And this is allowed for only as a result of a co-operation of receptivity and spontaneity. The joint involvement of sensibility and understanding shows itself in passivity as well as in activity. Even the most passive mental state one is in involves active operations. Hence the talk of an active passivity does not harbor a *contradictio in adjecto*. Sensibility always and necessarily brings into play certain actualizations of conceptual capacities and this relation between understanding and sensibility is not that of mediation. Furthermore, because the conceptualization of experiential contents does not begin with an attentive and elaborate conceptual grasping process, the corresponding minimal concepts do not have to be focal and definite. This point becomes extremely important the moment we try to conceive why opting for the view that content is to be conceptual in a minimal way does not run the risk of failing to accommodate the richness of experience. In reply to one critique, McDowell clarifies that he does not connect actualizations of conceptual capacities with bringing things into focus, and adds, “why should we stipulate that conceptual capacities are operative only where there is ‘conceptual grasping’ in that sense?” (2002: 299-300)

II

In this section of the article I shall try to lay out some elements of Husserl’s phenomenology which merit attention from the angle of the previous section in which an attempt is made to defend what I call evidentialism. To prepare the reader to Husserlian ideas I’m interested to incorporate into evidentialism, I think it is useful to begin with a sketchy outline of what Kant aimed at in his *Refutation of Idealism* (2000: 326-330). In this short sub-section of *Critique of Pure Reason*, Kant famously criticized Descartes’ idealism for holding that existence of objects outside us is merely doubtful and indemonstrable. Kant was right in pointing out that Cartesian account of causal interaction between mind and external world ends up with an acknowledgement of our “incapacity for proving an existence outside us from our own by means of immediate experience” (B275). The sort of idealism Descartes endorses, Kant says, assumes that “the only immediate experience is inner experience, and that from that outer things could only be *inferred*, but, as in any case in which one infers from given

effects to *determinate* causes, only unreliably, since the cause of the representations that we perhaps falsely ascribe to outer things can also lie in us” (B 276). What is more, the Cartesian picture of sensations is corollary to this false metaphysical theory of physical causality, according to which a sensation is merely a state of the self-enclosed subject whose only contact with what is outside it, is made indirectly by an act of inference from the sensory effects being imprisoned *within* mind. Cartesian sensations do not even bear the status of accidental qualities, assignable to the physical things that cause them. Given that all that real objects can do is just to exert a causal effect on senses which then transmit it to the mind, sensations are nothing but intra-mental entities that do not have to resemble to their causes.²¹ Every attempt to infer from a series of mental traces the real object that leaves them on the mind results in failure. The problem may be posed in the following way: How can I reach beyond the appearances to their non-appearing cause, the physical thing, as it stands behind them, being entirely inaccessible to me? This problem seemed to some (to Hume in particular) to be so insoluble that they are led to the subsequent conclusion: What we call objects are mere fictions that come out of our habit of regularly combining ideas with one another. Hence the skepticism concerning the external world took the forefront.

In order to overcome skepticism Kant argued that outer experience is *immediate*. Thanks to intuition, we are opened to the world in such a way that we take in not only the *appearances*, but also, and with the same immediacy, the *objects* these appearances refer to. When we turn to Husserl, we discern that he follows the same route with similar incentives; he puts forward, for instance, in *the Idea of Phenomenology* that “*appearance and that which appears* stand in contrast, and this in the midst of pure givenness, hence in the midst of true immanence...” (1990: 8)²². Since, in Husserl’s view, both are evidently accessible in a single grasp, we are given not only the immanent phenomena, but also the transcendent things these phenomena disclose. As he puts it, “the relating-itself-to-something-transcendent, to refer to it in one way or another, is an inner characteristic of the phenomenon.” (ibid., 36)

But Husserl moves one step further than Kant, when he attempts to show that the categorial structures themselves are also non-inferentially given.²³ There is no need to presuppose a mysterious “table of categories” to give an account of experience. Thanks to “categorial intuition”, when we experience objects, their categorial-essential features are also immediately experienced. Categoriality of what is experienced is evidently grasped, with so unique a “universal” aspect to it that no deduced or induced generality can ever compete with.²⁴ As a matter of fact, deduced or induced generalities

²¹ I set aside the guarantee given by *veracitas dei* to the resemblance between the idea and its cause, for it has a theological relevance, rather than a philosophical one.

²² The emphasis is added. I shall deal with the signification of “true immanence”, i.e. “phenomenological immanence” in the third section of this article.

²³ “Categorial structures” are used here exclusively to denote “material essences”. As is known, Husserl draws a sharp distinction between material essences (synthetic a priori insights) and formal essences (analytic a priori insights). Material necessities are investigated by transcendental logic, viz. the logic of experience, whereas formal necessities by general logic (see Husserl 1983: 26).

²⁴ Here “universality” must be understood in terms of ‘a priori necessity’.

have no right to claim universality at all.²⁵ In a deductive inference, particular statements are justified by their appropriateness to general statements. For instance, from the fact that “all men are mortal” it is deductively inferred that “Socrates is mortal.” On the other hand, in an inductive inference, general statements are justified by their validness on particular statements. For instance, from the fact that *most* swans are white it is inductively inferred that they are generally white, despite the factual existence of swans with different colors. But, having scrutinized it a while, it may come as a surprise how a quantifier gets sometimes so large an extent that it prove universality. Indeed, it really is surprising, because the purported universality that results from the extensional capacity of a general statement can never reach the desired soundness and warranty. To speak more precisely, it is commonly held that in the above statements the quantifier “all” is indicative of all-inclusiveness, while the quantifier “most” is indicative of partial-inclusiveness. On closer inspection, however, it seems there is but a difference of degree between “most” and “all” as regards generality. No matter how large the set of an all-inclusive generality can become, it is principally possible to think a particular case running against it. If from the fact that so far, all men surrendered, in one way or another, to death, it is inferred that there is no man on earth, and will never be, who is exempt from death, the inference made remains invalid in the sense that it is always possible to think a contrary case²⁶. Note that the quantifier “all”, when used in the statement “all bachelors are unmarried”, has a different role to play than the one used in the statement “all men are mortal”. Since the first statement is purely logical in character, its necessity does not depend on the extensional capacity of the set “all bachelors”. But in the latter statement it is precisely the all-inclusiveness of the extension that matters. For that reason, its claim to universality is doomed to be unsound and unwarranted.

The gist of the problem is that all- and partial-inclusiveness are set properties. Here it must be kept in mind that a set may be a sub-set of another, and that this, despite its innocuous look, creates a great confusion regarding the existential status of a set, due to the absence of a principal ontological distinction between a set and a member of a set. It is well-known that there is a deep rooted philosophical tradition that treats concepts as if they are sets. For instance, in the eyes of many empiricist philosophers the concept “triangle” was a name given to “the set of all triangles”, that is, the set “triangle” was

²⁵ If it is true that Husserl thinks universal concepts are, in a sense, intuitively “given” in the form of essential necessities that normatively regulate the series of experiences, it is also true that he sees their nature to be entirely different from induced or deduced generalities. Cf. “To bring knowledge to evident self-givenness and to seek to view the nature of its accomplishment does not mean to deduce, to make inductions, to calculate, etc. It is not the same as eliciting, with reasons, novel things from things already given or purportedly given” (Husserl 1990: 5).

²⁶ Likewise, even if it is accepted that, since most of the time swans are happened to be white, that is, their being white has empirical regularity, the generalization can legitimately be made that swans are white, the legitimacy in question, far from depending on an a priori necessity, is only a contingent one.

taken to be an ideal particular, representative of all empirical triangles²⁷. In this way, concepts were reified in the image of a cage to coop up the pigeons in. It is, I suggest, highly probable that all the “subsumption” language that dominates Kantian philosophy still reflects a somewhat modified version of this image.

When it comes to Husserl, however, we see him pointing out repeatedly that essential concepts cannot be abstracted from single percepts of bare particulars, since one cannot see a particular *as that particular thing*, without putting in use these essential concepts. Consequently, perceiving something as A does not amount to subsuming a bare particular under the set A, or more properly, the set “all A’s”. On the contrary, if such a subsumption is conceived to be possible, it is just because one is already susceptible to perceive that thing as A, before the subsumption is done. Thus general-eidetic features that immediately appear when one perceives a particular *qua* what that particular is, cannot be accounted for by applying to generalities which are deductively or inductively inferred. Take, again, the geometrical concept “triangle”. Phenomenologically considered, it is nonsensical to think that one conceives a triangular figure only if a bare particular is subsumed under the geometrical concept “triangle”. This line of thinking is implausible for the simple reason that there needs to exist a more fundamental ground that substantiates one’s carrying out the “subsumption” in a way that excludes other geometrical possibilities, given that it is not really up to one’s frictionless spontaneity to determine whether the particular is triangular or in another shape. Husserl believes that this alleged difficulty results from a failure in being sensible to a principal requirement of perception, namely that the figure in question *must* be non-inferentially given to one as *morphologically triangle-like*²⁸.

²⁷ I have especially in mind here Locke’s and, despite his objection to Locke, Berkeley’s accounts of “general ideas”. For instance, by way of abstraction, Locke writes, “ideas taken from particular things become general representatives of all the same kind” (2004: 155); “the general idea of a triangle [...] must be neither oblique, nor rectangle, neither equilateral, equicrural nor scalenon, but all and non of these at once” (2004: 527); “[Universality[...] consists only in this, that the particular ideas about which it [knowledge] is are such, as more than one particular thing can correspond with, and represented by” (2004: 601). While Locke no doubt denied the empirical existence of a general idea, his account ended up with a deep confusion regarding what is general, as distinguished from what is particular. Husserl criticizes this tendency towards confusing generality with particularity, by calling it in the second of *Logical Investigations* “psychologically hypostatizing the universals” (2001a: 249-257). A similar “hypostatizing” can be found in the “third man” argument which arises from taking the universal as a “this” (*tode ti*).

²⁸ The expression “morphologically triangle-like” is not arbitrarily chosen. In *Ideas* Husserl differentiates morphological (inexact) eidetic concepts from those which are idealized (exact) in a mathematical fashion. Applying to this distinction, he wishes to show that our perception is not geometrically structured, that is, a geometrical system (for example, Euclidean geometry) is only a possible idealized version of the perceptual realm, rather than an account given for it. A morphological concept is a basic perceptual “type” (*Typus*), a nonfocal and indefinite meaning pattern that need not be exactly defined like a geometrical concept. For Husserl, geometry is an axiomatic discipline that investigates exact visual forms and pure possibilities pertaining to these. While it is clear that the most familiar geometrical concepts are all founded on certain perceptual types, geometry, not unlike other sciences, runs the risk of getting more *constructive*, and more *counter-intuitive*, as it moves away from the

Thus, the more fundamental motive that leads one to carry out the subsumption is first brought into view, the moment this requirement is appreciated. For it is only on the ground of a “direct insight” into the *eide* that one’s subsuming particulars under exact concepts can be legitimated.²⁹

According to Husserl, universal objects (such as species, formal and material essences and categorially articulated “state of affairs”, for instance, *believing that things are thus and so*) are tacitly pre-conceived in experience, because these are riveted to the very heart of things perceived (imagined, remembered and so forth) in their particularity. The process of ideation, i.e. the intuition of essences, starting from an immediate *pure seeing*, brings the universal objects into the explicit consciousness of their universality. As Husserl clearly indicates, “for those who can place themselves in the position of pure seeing and can stay clear of all natural prejudices, it is easier to conceive of knowledge that can not only bring particulars, but also universals, universal objects, and universal states of affairs to absolute givenness”(1990: 41).³⁰ If so, then it is

perceptual realm and from the justificatory credentials established by morphological concepts. The famous passage where Husserl introduced this distinction reads like this: “The geometer is not interested in *de facto* sensuously intuitable shapes, as the descriptive natural scientist is. He does not, like the latter, fashion *morphological concepts* of vague configurational types which are directly seized upon on the basis of sensuous intuition and which, in their vagueness, become conceptually and terminologically fixed. The *vagueness* of such concepts, the circumstances that their application are fluid, does not make them defective; for in the spheres of knowledge where they are used they are absolutely indispensable, or in those spheres they are the only legitimate concepts. If the aim is to give appropriate conceptual expression to the intuitionally given essential characteristics of intuitionally given physical things, that means precisely that the latter must be taken as they are given. And they are given precisely as fluid; and typical essences can become seized upon as exemplified in them only in immediately analytic eidetic intuition. The most perfect geometry and the most perfect practical mastery of it cannot enable the descriptive natural scientist to express (in exact geometrical concepts) what he expresses in such a simple, understandable, and completely appropriate manner by words ‘notched’, ‘scalloped’, ‘lens-shaped’, ‘umbelliform’, and the like – all to them concepts which are *essentially, rather than accidentally, inexact* and consequently also non-mathematical” (1983: 166).

²⁹ It is not hard to tell that “the myth of the given” is inextricably linked to a second myth, “the myth of subsumption”. This second myth seeks to persuade us to grant that meanings arise the moment when the “buzzing, blooming confusion” of the given is subsumed under clear-cut concepts. I suggest that this is not true. Subsumption is done, where there is already a vague meaning-content speaking for it, and this content is also conceptual, but in a narrower sense.

³⁰ We owe such a gain in “pure seeing” to a mental operation Husserl calls *eidetic reduction*, by means of which all that we have taken so far to have a mind-independent existence is suspended. Hypotheses, validities derived from axioms, inductions and deductions are excluded, insofar as they are assumed to be completely mind-independent entities that would go on to exist, were there no consciousness at all. The complete mind-independence is what characterizes the transcendence in natural, uncritical sense. After the eidetic reduction, only the phenomenological sense of transcendence, that is to say, “transcendence in immanence” remains intact. Beginning with the eidetic reduction, something is entitled to be called transcendent only if it appears to consciousness as transcendent; thus, rather than transcending consciousness, it ought to be *given* to it *as* transcendent.

essential to an immediate perception of a particular that in it the particular be given as of a certain kind, i.e. as *what* that particular is, and also as significantly differentiated, namely, as *how* it is. Likewise, the talk of single percepts of bare particulars, stripped from any essential feature proves to be nonsense (ibid., 5-6). The efficacy of such an essential grasp (upon whatness and howness of objects), already operative in perception, “is guaranteed by its absolute *self-giveness in pure evidence*”, and Husserl adds, “whenever we have pure evidence, pure seeing and grasping of an objectivity directly and in person, we have the same rights, the same certainties.”(ibid., 6)³¹

Implicit in the “absolute self-giveness” are what Husserl calls “material synthetic” relations as well as “formal analytic” ones. For example, an intuition of color *in specie* shows us in an eidetic grasp the principal impossibility of a color without an extension. Such an eidetic grasp counts as an intuitive demonstration of an a priori norm stating that color cannot be perceived without extension. The norm in question is an essential law which, while brought about by a subjective synthesis, is apt to be evidenced by a *pure seeing* of what is self-given in experience.³² Put another way, it is not enough to have the mere discursive concept of color to *see* the eidetic necessity that color must essentially be extended. Only someone who has the ability to see *for herself*, who is not blind to the phenomena, is allowed to possess this essential insight. In Husserl’s view, synthetic a priori features of objects reveal a unique type of conceptuality which can only be in play where meanings are inextricably implied in intuitions.³³ Similar to the “extension-color” relation, it is essential to a perception of a spatio-temporal object that it be given in a partial, perspectival view, and that the entire object cannot be seen adequately in a single perception. These sorts of normative prescriptions regulate our experiences in such a profound way that they condition all empirical judgments we make.

As we said in the first section, the process of epistemic justification is *normatively structured*, and part of what we place here under the heading “normativity” can be clarified by looking at the effective validity of the eidetic features belonging to what is self-given in experience. A priori essences present us with ideal possibilities and impossibilities, constitutive of our experience, and Husserlian phenomenology deals particularly with these a priori essences in “the sphere of absolute givenness, with species that can be grasped in a general seeing, and with the a priori states of affairs that constitute themselves on the basis of these species in a way that can be immediately seen”(Husserl 1990: 41-42). We still call them *ideal*, because their necessity is grasped as being neither deduced from purely formal analytic relations, nor induced from purely empirical acquaintances.

³¹ Husserl uses the term “self-given” to characterize the given as *insightful*. What is self-given is *given in person*, so that it should not be regarded as a disordered multiplicity of atomic sense data, on which we can arbitrarily project a variety of conceptual schemes. Rather, the given directly instructs us about *what* object appears and *how* that object looks in its appearance.

³² Investigation 3, §11 (Husserl 2001b: 19).

³³ Cf. “Not only is everything that is intuitively presented also meant – so much is analytically true – but whatever is meant is also intuitively presented” Investigation 6, §23 (ibid., 236).

III

In light of the previous two sections, one synoptic observation is permitted to be made; what I call “minimal conceptuality” seems to coincide with the *absolutely given* “meanings” as conceived by Husserl. Here, in the third section of the article my goal shall be; firstly, to elucidate the term “sphere of absolute givenness” which Husserl also calls “*sphere of immanence*”; secondly, to focus on the joint interaction of “meaning-conferring” and “meaning-fulfilling” intentions, with a view to show that they are phenomenologically rehabilitated renderings of Kantian spontaneity and receptivity³⁴.

What exactly is immanence? In the foreword to *the Idea of Phenomenology* Husserl discerns at least three senses of immanence (1950: 5): 1- *Psycho-physical immanence (reale Immanenz)*: Here the mind’s physical existence is taken for granted and thereby reified as a transcendent object whose nature is principally open to be explained by psychology, the natural science of *psyche*. 2- *Mental immanence (reelle Immanenz)*: This type of immanence comprises the non-intentional components of a mental process³⁵. To give an example, pain is such a component of intending an object in a certain mode. In the case of bodily sensations, one does not feel pain simply, but as located somewhere on one’s body. If one says that “my leg hurts”, this signifies, one is aware of one’s leg as painful. Here the intentional object is, to be sure, one’s leg and the way in which one feels one’s body is the intentional mode “painful” which has a certain part of one’s body as intentional object. Pain is neither the intentional object, nor a property that qualifies the object. If I now have a toothache, it is not my tooth that is actually aching, but me. In other words, the real subject the ache is attributed to is not my “objective” tooth but my being subjectively aware of my tooth in a corresponding mode of consciousness. Consequently, in Husserl’s view, and especially on the basis of what he writes in the fifth of *Logical Investigations*, pain can be considered to be a non-intentional component of the mental process itself³⁶. 3-*Phenomenological immanence (Immanenz im echten Sinn)*: As distinguished from the other two senses of the word, phenomenologically revised immanence signifies a delimited sphere of “self-givenness as constituted in evidence” (Husserl 1990: 3). It is this last type of immanence Husserl wishes to bring to the fore and calls *absolute datum* (*ibid.*, 5). As stated above, the sphere of immanence in Husserlian sense corresponds to the sphere of self-givenness. For Husserl, “this givenness, which excludes any meaningful doubt, consists of an immediate act of seeing and apprehending the meant objectivity itself as it is. It constitutes the precise concept of evidence, understood as immediate evidence”(ibid., 28)³⁷.

³⁴ Cf. “Each individual perception is a mixture of fulfilled and unfulfilled intentions”, *Investigation*, 6, §14b (Husserl 2001b: 221); “Every momentary phase of perception is in itself a network of partially full and partially empty intentions.” (Husserl 2001c: 44)

³⁵ Every act in a stream of consciousness might be named as a mental process which is principally distinct from the object intended through the various phases of that stream.

³⁶ *Investigation* 5, §2-4 (2001b: 82-86).

³⁷ As is clear from the passage, Husserl sometimes uses the terms “evidence” and “self-givenness” as equivalents and this equivalence is rooted in the intentional character of consciousness. (see Husserl 1969: 157-158)

Many early receptions of Husserl commonly share the view that the sphere of immanence is identical with consciousness. However, a careful reading of Husserl reveals how groundless it is to identify immanence with consciousness. Though consciousness is a necessary condition for accessing into the phenomenological immanence, they are not identical. Moreover, immanence-transcendence distinction is not only not symmetrical to inner-outer dichotomy, but also leads to a decisive destruction of it. Since what is phenomenologically immanent is not “really” but “intentionally” contained in consciousness, it is more appropriate to consider immanence as a realm that *transcends* the mental process itself. Because this transcendence has only a negative character, its whole purpose is to tell us that what is given is *not* an intrinsic (*reell*) component of the mental act. In addition to such a negative account of transcendence, Husserl also develops a positive one: When we posit in experience an object which is not entirely seen, which is not adequately evidenced and whose givenness does not exclude doubt, it is called transcendent in positive sense. But as Husserl takes immanence and transcendence to be mutually dependent, it must be recognized that immanent “perceptions” build up the very experiential moments through which a transcendent “perception” temporally occurs. For instance, the seen side of a spatial object reveals itself to be immanently given, but through this immanence, something transcendent is also given, – the spatial object itself. The intended spatial object is figured out to be “transcendent”, because intending it always exceeds the immanently given. The givenness of transcendence is not added from outside to the givenness of immanence. Accordingly, the domain of givenness, instead of being divided into two separate sub-domains of what is transcendent and of what is immanent, maintains its phenomenal integrity. We may rather say that immanence and transcendence spell out two different perspectives on the same experiential content³⁸. Or a better formulation would be that immanent phenomena might be conceived of as if they are synthetically integrated according to norms. And transcendent objects of perceptual experience let themselves to be regarded as the cardinal norms that regulate the meaning-formation of immanence.³⁹ Therefore, what is immanently given, say, in perception, to the extent that mind is responsive to norms, is given as already meaning-laden in an immediate encounter with the surrounding world which is nothing but the horizon of what is transcendentally given.

Let me describe how this happens with the help of a well-known phenomenological analysis of perception: We regard the side of the spatial object we have in front of us as a side of a physical thing possessing other sides and features co-intended. Moreover, the thing intended makes up a referential center, being always invested with an actual meaning at a given time. Assertion “I see a tree” amounts to saying that “I see *that* as a tree”. Certainly, a grasped meaning prefigures and anticipates

³⁸ It is precisely because of the inseparability of immanence and transcendence as to their content that Husserl criticizes the view that “...the immanent is in me, the transcendent outside me” (1990: 3). When the immanent is construed as what is internal to mind, the transcendent is placed almost inevitably under the title “ what is external to mind”. Since Husserl seeks to break this deep-seated prejudice of modern philosophy, he offers a phenomenological re-thinking of the pair immanence-transcendence, to which the way is first opened particularly through a radical critique of “immanence”. (see Husserl 1959: 378)

³⁹ In this, I follow Crowell’s remark that “what is distinctive about phenomenological immanence is that it is normatively structured” (Crowell 2008: 336).

the future possibilities concerning the object perceived. When something is immanently given to me as a tree, the possibility of resting under its shadow in a hot summer day is also given as an expectation implicated by the perception of the tree. Yet even when a sudden change of meaning is dictated by the on-going experience, the center of reference remains untouched, in the sense that both the new meaning and the previous one are bestowed on the same identical *x* which is, to use Husserl's phrase, the "noematic core" (1983: 309) or the "determinable indeterminacy" (2001c: 42). In this way, not only the meaning, but also the change of meaning can be *seen*, and consequently, not only the determination of meaning, but also its determinability can be *grasped* – both falls within reach of conscious experience.⁴⁰ The thing I have seen so far as a tree may turn out to be illusory, so that when I get closer to it I may realize it is a billboard with a tree picture on it. However destructive it may look, having a new grasp on *that thing* permits us to distinguish referring act from meaning-conferring one, both of which must again be distinguished from meaning-fulfilling act (receiving the intuitive fullness). Though they are distinct, there is in fact no such thing as three sorts of mental acts, existing independently of one another. The aim of making distinctions among them is to sort out three principally different functions of a unitary object-directedness of consciousness. According to Husserl, all these functions are intrinsically connected *via* intuition, so long as they take part constitutively in a *direct seeing*. Thus, whenever there is intuition, there is meaning-conferring, meaning-fulfilling and referring all at the same time. It is important to note, however, that Husserl himself does not drive a clear wedge between meaning-conferring and referring acts, for he sees the latter as a natural result of the passage from a previous disappointed meaning to a newly motivated one, without the referent being doubled. If the change of meaning proceeds by fixing the reference as the identical core, so does referring not solely rest on a particular experience of a meaningful object, but also on the possible experiences of the same object (formally considered as *x*), as entirely changed in meaning. Rather than being separate entities, meaning and referent are intermingled so that the former instantiates the latter at each time, in the manner of an action that instantiates the *norm* it is subjected to. In so far as intentional mental states are responsive to norms, every meaning ought to fix a reference.

As we tried to sketch above, Husserl contrasts "meaning-conferring intention" (*Bedeutung*) with "fulfilling meaning (*erfüllende Sinn*)" and adds that "[i]n fulfillment the object is 'given' intuitively in the same way in which the mere meaning means it"⁴¹. This is where a "unity of coincidence" (*Deckungseinheit*) is observed between two different act-functions, one is signitive, the other intuitive: "A signitive intention merely points to its object, an intuitive intention renders it present (*vorstellig*) in the strict sense of the term, [...] it [intuitive intention] imports something of the fullness (*Fülle*) of the object itself."⁴² Through the coincidence of *Bedeutung* with *erfüllende Sinn*, the mere signitive intention gets related to an intuitively accessible, actual object. And it is by virtue of this relatedness of an empty "act of thinking" to an intuitively accessible,

⁴⁰ Cf. "...[E]ven what is already seen is laden with an anticipatory intention. It – what is already seen – is constantly there as a framework of prefiguring something new; it is an *x* to be determined more closely." (ibid., 43)

⁴¹ Investigation 6, §28 (2001b: 245; 1984: 625).

⁴² Translation is slightly altered. Investigation 6, §21 (2001b: 233; 1984: 607).

actual object that the scope of the term “given” is determined: “whenever a meaning-intention is fulfilled in a corresponding intention, [...] there the object is constituted as one ‘given’ in certain acts...”⁴³ Something is entitled to be called *given* when what is meant and what is intuited are evidently confirmed to be identical. And Husserl thinks that in order for this identity to be instituted, no additional, higher-order conscious intention directed to the identity itself is needed.⁴⁴

To get a more vivid picture of what Husserl has in mind here it is useful to make a comparison between remembering the rose I have seen yesterday and perceiving the same rose in person. Admittedly, remembering the rose colored with a particular shade of red and actually perceiving it differ in that the latter requires more than an empty intention where the object is absent from view, that is, intended as *merely remembered*. Perceiving a rose requires that the intentional act is satisfied by a linkage to the actual presence of the rose. Note, however, that whenever intuitive intentions are separated off from signitive intentions, they lose altogether their ability to render objects intuitively present. In other words, the intuitive fullness does not stand beyond the reach of, or external to demonstrative concepts such as “*that* rose”, “with *that* shade of red”. Having this in mind, Husserl writes that “what we do not mean, is simply not there for our presentation (*Vorstellung*)”⁴⁵ Here Husserl seems inclined to share McDowell’s conceptualist view that “a bare presence cannot supply a justificatory input into a conceptual repertoire from outside it” (1996: 20)⁴⁶

One might object to this, however, by saying that a person can obviously see something without classifying it, and on the ground of her ignorance concerning the object seen, can ask herself what it is that she sees. Nonetheless, I think, with regard to such a situation there is no plausibility in supposing that the ignorance concerning the object seen is absolute. Even to single out in perception an object that is unknown to us, the object must be pre-intended, or better, pre-understood as a spatio-temporal object, having certain sensory qualities, such as a certain shade of a certain color. It is clear that functioning of these minimal concepts occurs without any knowledge of what exactly these concepts are; it does not even entail a cognitive capacity to ascend to recognizing them as concepts as such.

Conclusion

As I have argued in the first section of this paper, phenomenological evidentialism should be stationed in a middle road between foundationalism and

⁴³ Investigation 1, § 14 (Husserl 2001a: 199).

⁴⁴ Investigation 6, §8 (Husserl 2001b: 208).

⁴⁵ Investigation, 6, §23, (Husserl 2001b: 235-236; 1984: 610).

⁴⁶ A more persuasive textual basis for Husserl’s conceptualism can be found in *Experience and Judgment* : “That receptivity precedes predicative spontaneity does not mean that the former is something independent, as if it was always necessary first to run through a chain of receptive experiences before there could be any awakening of genuine interest in cognition. On the contrary, from the first we can already thematize a pre-given object in the interest of cognition, not only to examine it carefully but in enduring cognitions ‘to confirm how it is’. In this situation, predicative forming and cognizing go hand in hand with receptive apprehension...”(1973: 203-204)

coherentism. It differs from foundationalism in that it does not take evidences to be “infallible premises”; evidences are insights that might turn out to be wrong in the course of experience. But on this view the possibility of misperception must strictly be based on a new evident perception which demonstrates the erroneous aspect of the previous insight. What this signifies is that our perceptions are inherently connected with each other, and it must be so in order for our perceptions to be true. However, evidentialism cannot be a version of coherentism either. For the mere coherence among perceptual beliefs, rather than justifying them perfectly, needs to be *constrained by experience*.

In trying to get to the meaning of the experiential constraint, I discussed the term “the given”. Conceptualists attacked to a certain notion of the given; following Wilfrid Sellars, they called it “the myth of the given”, because such notion was otiose. In fact, the mythic notion of the given can be part of a coherentist doctrine of truth without giving any compromise to the experiential constraint. As a coherentist would say, we know what we *construct* and this is done by processing the given through the filter of a conceptual scheme. However, if it is true that the conceptual schemes are variable, this means that each one of us may be considered to construct the experience of the outer world differently by adopting diverse theoretical explanations to account for this construction.

I defended too that our experience of the outer world is conceptual from the beginning. But the conceptuality I argued for is minimal, that is, taken in a narrower sense. It is not something we *construct*, but something we *immediately see*. Seeing what is meaningful reveals the *constitutive* conceptuality of our experience. For sure, both *constructive* and *constitutive* accounts of meaning may be said to refer to subjective syntheses. However, in constitutive account there is no mysterious, non-mental conceptual mechanism presupposed to explain the norms governing the synthesis. As I tried to show, instead of such an option, evidentialism rather prefers to let our unvarying, minimal concepts be justified by what is evidently *given*. So I emphasized that we need to extend our comprehension of the given beyond the “myth of the given”.

Ultimately, in the last two sections of the paper, I concentrated on showing that Husserlian phenomenology is evidentialist *par excellence*.

REFERENCES

- CHISHOLM, Roderick (1973) *The Problem of Criterion*, Milwaukee: Marquette University Press.
- CONNEE, Earl and FELDMAN, Richard (2004) *Evidentialism. Essays in Epistemology*, Oxford : Oxford University Press.
- CROWELL, Steven (2008) “Phenomenological Immanence, Normativity, and Semantic Externalism”, *Synthese*, vol. 160, iss. 3, (February 2008) pp.335-354
- DAVIDSON, Donald (2009) “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in, *Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 137-153, Oxford: Clarendon Press
- HOPP, Walter (2005) Unpublished PhD Dissertation titled “Rehabilitating the Given” presented to the Faculty of the Graduate School University of Southern California University.

HUSSERL, Edmund (1950) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1959) *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm, Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1969) *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1973) *Experience and Judgment*, trans. J.S. Churchill, K. Ameriks, Evanston: Northwestern University Press.

HUSSERL, Edmund (1983) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

HUSSERL, Edmund (1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer, Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1990) *The Idea of Phenomenology*, trans. W.P. Alston, G. Nakhnikian, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

HUSSERL, Edmund (2001a) *Logical Investigations*, vol. 1, trans. J.N. Findlay, Oxon: Routledge.

HUSSERL, Edmund (2001b) *Logical Investigations*, vol. 2, trans. J.N. Findlay, Oxon: Routledge.

HUSSERL, Edmund (2001c) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, trans. A.J. Steinbock, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

KANT, Immanuel (2000) *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

LEWIS, Clarence Irving (1970) "The Pragmatic Element in Knowledge" *Collected Papers*, ed. J.D. Goheen and J.L. Mothershead pp. 240-258, Stanford: Stanford University Press.

LOCKE, John (2004) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Roger Woolhouse, London: Penguin Books.

MCDOWELL, John (1996) *Mind and World*, Massachusetts: Harvard University Press.

MCDOWELL, John (2002) "Responses" in *Reading McDowell: On Mind and World*, ed. N.H. Smith, pp.269-306, London: Routledge,

SELLARS, Wilfrid (1991) *Science, Perception and Reality*, California: Ridgeview Publishing Company.

Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem-Etiği

Özet

Habermas'ın, iletişim kuramına bağlı olarak ortaya koyduğu söylem-etigi (Diskursethik)¹, hem bağlamsal ve hem de evrensel geçerli olabilecek ahlaki ilke ve normların elde edilmesini amaçlamaktadır. Aynı zamanda, ilke ve normların temellendirme ve uygulama sorunlarını da çözmeyi amaçlayan bu çaba, bilinç felsefesi paradigmasından farklı olarak dil felsefesi çerçevesinde ortaya konulan bir anlayış ve yöntemi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, iletişimsel rasyonellik ve bireysellik anlayışına bağlı biçimlenen bir ahlaki bakış açısı ve pratik söylem yöntemi önerilir.

Anahtar Sözcükler

Söylem-etigi, Pratik Söylem, Evrenselleştirme İlkesi, Söylem İlkesi.

“Die Theorie der Diskursethik Als die Möglichkeit moralischen Ethik”

Zusammenfassung

Diskursethik, die Habermas im Rahmen der kommunikativen Theorien vorgelegt hat, setzt sich die moralische Prinzipien und Normen, die es sowohl kontextuell als auch universal Gültigkeit können sein, zum Ziel. Zur gleichen Zeit diese Bemühung, die die Probleme der Begründung und Anwendung von Prinzipien und Normen lösen will, braucht die Ansicht und das Verfahren im Hinblick auf die sprachliche Philosophie verschieden von Paradigma der Bewußtseinsphilosophie.

* Dr. Seyit Coşkun, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ İletişim ya da tartışım-etigi olarak çevrilmiş olan Almanca ‘Diskursethik’ kavramını, söylem-etigi biçiminde kullanmayı daha uygun buldum. Gottschalk’ın da gösterdiği kadarıyla, geniş bir felsefi geleneğe sahip ‘Diskurs’ kavramı, Latince, discurre (koşuşturmak, farklı yönlere koşmak); Almanca, hin und herlaufen (koşuşturmak, bir o tarafa bir bu tarafa gidip gelmek) eyleminden türetilmiş olup, sözün birinden diğerine geçtiği anlaşmak ya da uzlaşmak isteyen kişilerde, anlayışın adeta bir o tarafa bir bu tarafa gidip geldiği bir konuşmayı ifade eder. Konuşma, çok sayıda kişi söz konusu olduğunda, makul bir sonuca ulaşmak amacıyla yapılan ussal bir tartışma olarak görülebilir. Bu anlamda, yapılan tartışmaya niteleyen gidimli ya da söylemsel (diskursiv) nitelmesi, kavramsalla (begrifflich) anlamdaş olarak, yöntemsel bir şekilde ilerleyen ve bütün olarak kurulan bir düşünme veya konuşmayı ifade eder (Gottschalk 1999: 4).

Deshalb wird den moralische Standpunkt und praktische Diskursverfahren im Rahmen der kommunikativen Rationalität und Individualität vorgeschlagen.

Schlüsselwörter

Diskursethik, Praktische Diskurs, Universalierungsgrundsatz, Diskursgrundsatz.

Bireysel ve toplumsal yaşamın kendisine göre düzenlendiği ahlaki ilke ve normların temellendirme ve uygulaması, modern felsefi anlayışta iki temel görüş üzerinden yürütülmüştür. Buna göre, bilinç felsefesi anlayışı ve yöntemi temelinde ortaya konulan yararçı ahlak anlayışı ve Kantçı ödev ahlakı, ahlaki ilkelerini yetersiz ve tek taraflı bir biçimde gerekçelendirmektedir. Bu anlamda, bir ya da çok sayıda kişinin en yüksek iyiliğini amaçlayan yararçı anlayış, ahlaklar ilkelerini, ben-merkezci ve çıkarıcı biçimde eyleyen bireyin stratejik yönelimli amaç-rasyonel anlayışı temelinde gerekçelendirmektedir. Dolayısıyla tikel ve içeriksel olarak ortaya konulan ilke ve normlar, biçimsellik açısından evrensel bir geçerliliğe ulaşamamaktadır. Diğer yandan, yararçı anlayışın tersine Kantçı ödev etiği, eylemin dayandığı maksim ve ilkeleri eylem sonuçlarını dikkate almaksızın, özerk olarak eyleyen soyut özdeş-Benin isteminin özerkliğinde genel bir yasa olmasını isteyecek biçimde evrensel ve genel geçer biçimde temellendirir. Ancak ulaşılan ilke ve normlar, bireylerin karşılıklı olarak tanınmasında, karşılıklı beklenti ve ilgisini karşılayacak bir içeriksellikten yoksundur. Dolayısıyla, yararçı anlayışın içeriksel ama biçimsel olarak eksik; ödev etiğinin biçimsel ama içeriksel olarak boş olan ahlaki ilke ve normları, iletişimsel eylemin öznelarası uzlaşımşallığında biçimlenen iletişimsel rasyonellik ve etik anlayışın günlük-yaşam sezgileriyle dolayımında, biçimsel ve içeriksel açıdan elde edilebilecektir.

Habermas'a göre, ahlak ve etik ilkeler arasında, diğer deyişle 'herkes için aynı şekilde iyi olan nedir?' ve 'benim/bizim için iyi nedir?' sorularının gerekçelendirilmelerine bağlı olarak bir farklılık söz konusudur. Bu anlamda, pratik aklın işleyişi de ahlaki, etik ve pragmatik olarak değişir. Pratik akıl, 'ne yapmalıyım?' sorusuna yönelik normatif evrensel ahlaki ilkelere, 'benim/bizim için iyi nedir?' sorusuna yönelik bağlamsal etik normlara ve amaca uygun olan doğru bilgilere ulaşmaya çalışır: "Amaca uygunluğun, iyinin ve adaletin görünüşleri çerçevesinde pratik akıldan, her birinde bir başka başarı beklenmelidir. Akıl ve istemin yapılanması, pragmatik, etik ve ahlaki söyleme uygun biçimde değişir" (Habermas 1991: 101). Bu değişimde, temel olarak ilkelere yönelik bir temellendirme ve uygulama sorunu ortaya çıkar. Bu anlamda, tikel ilgilere bağlı bağlamsal olarak ortaya konulan ve daha az kesin olan etik ilkelerin, herkes için geçerli olabilmesi ve herkes için geçerli olacak biçimde ortaya konulan ahlak ilkelerinin içerikselliği gösterilebilmelidir. Dolayısıyla bu sorunu, iletişimsel rasyonelliğin öznelarası uzlaşımşallığında ortaya konulan tarafsız ahlak anlayışı ve pratik söylem temelinde aşmaya çalışan Habermas, aslında ahlak (Moralität) ve törelliği (Sittlichkeit) uzlaştırmayı amaçlar. Diğer yandan, örneğin Brumlik, ilkelerin elde edilme biçimine göre yapılan bir ahlak ve etik ayırımını anlamsız bulur. Çünkü içeriksel bir özelliğe sahip olmayan hiçbir ahlaki argüman biçimi söz konusu olamaz; diğer deyişle, törel olmayan hiçbir ahlak yoktur. Dolayısıyla etik kavramı, insanların, bir arada yaşama ve eyleme olanaklılığı açısından eylemlerini standartlaştıran bütün bir

önergeler sistemini ifade eder (Brumlik 1986: 265-266). Buna rağmen, ahlak ve etik arasında yapılan ayırım, daha çok bilgi ve yöntem sorununa odaklanan modern felsefi anlayıştan kaynaklanmaktadır. Çünkü Antik dönemde, pratik felsefe içinde yer alan ahlak, bütününde doğru ve iyi yaşama ilişkin ilke ve kuralların araştırılması ve buna göre uygun bir yaşamın gerçekleştirilmesi ifade etmekteydi. Oysa modern felsefeyle birlikte ahlak, özerk olarak eyleyen ve öz-düşünümsel yeteneğe sahip öznenin, olgusal törel yaşam ve duyusalıktan bağımsız tamamen rasyonel biçimde eyleminin sonuçlarını öngörmesi bakımından doğru eyleme ilişkin ahlaki ilke ve kuralların türetilmesi ve denetlenmesi sorununa odaklanır.

Dilsel etkileşim ve iletişimin öznelarası uzlaşım sal eylemiyle biçimlenen bir rasyonellik ve bireysellik çerçevesinde ahlak ve etiği uzlaştırmayı deneyen Habermas, daha çok Hegel'in Kant'a yönelttiği itirazları dikkate alarak, Kantçı etiğin eksiklerini tamamlayacak bir ahlaki etik (moralische Ethik) anlayışını ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda, Hegel, Kant'ın bütünüyle ussal olarak eyleyen ve kökeninde kendi kendisiyle tam bir birlik ve bütünlük meydana getiren ve tümüyle kendisine özdeş bir varlık olan özerk ahlaki bireyini, tarihsel ve toplumsal gerçeklikten soyut ve gerçek olmayan bir şey olarak görür. Oysa Hegel'e göre, insan, bireysel olarak tarih ve kültürüyle biçimlenen somut bir varoluştur ve kişiliğiyle bağlantılı olan bir çevre içinde yaşamaktadır. Dolayısıyla ussal birey, bu verilmişlikler olmaksızın soyut ve boş bir belirlenimden başka bir şey olmayacaktır. Ayrıca Kant'ın öz-yasama yetkisine sahip bireyin kendi kendinde belirlediği evrensel ilkeleri, gelenek ve toplumdan uzaklaştırılmış olduğundan biçimsel ve boştur; bu nedenle somut durumlara ilişkin hiçbir pratik bilgi sağlamaz. Dolayısıyla Kant ahlaki, hiç bir şey belirlemeyen bir takım biçimsel sözde ödevlerle yetinmektedir (Hegel 1976: 58-59). Bu eleştirileri dikkate alan Habermasçı söylem-etiksel ahlak anlayışı, bireyi, tarihsel-olgusal olarak dilsel etkileşim ve iletişimin uzlaşım sal eylemi içerisinde Ötekiyle girilen ilişkide, diğer deyişle toplumsallaşma yoluyla kimliklerini oluşturan ve belirli bir ahlaki bilince sahip birer somut varoluş ele alır. Bu çerçevede, eyleminin maksimini kendi kendinde gerekçelendiren Kantçı bireysellik ya da öznellikten farklı olarak, iletişimsel eylemin öznelarasılığı ve olgusal yaşam-dünyası içerisinde biçimlenen bir bireysellik ya da öznellik, uzlaşım sal yönelimli bir rasyonellik ya da argümantasyon çerçevesinde her bir kişinin ilgi ve yönelimini dikkate alacak biçimde eyleminin ilkesini bir diğerinin rızasıyla ortaya koyar. Diğer yandan, Park'a göre, böyle bir uzlaştırmayla Habermas, geleneksel olarak benimsenen tikel yaşam biçimlerinde sürdürülen ve bireysellik oluşumu sürecinde ortaya çıkan törelliği, aşamalı olarak ahlak içerisinde çözümlenerek, söylem-etişiminin ahlaki bakış açısını somut törelliğin karşısına koymaktadır. Bu anlamda, Habermas, ahlaki olarak temellendirilmeye çalışılan bir etik anlayışı, törellikten ahlaklılığa, diğer deyişle Hegel'den Kant'a geri götürmektedir (Park 2001: 14). Ancak Habermas, ödev ahlaki ve söylem-etiksel ahlak anlayışı arasında kurulan yakınlığın, ahlaki olanın söylem-etiksel belirlenmesinden önce, iletişimsel eylem ve rasyonellik temelinde ortaya çıktığını vurgular.

Habermas'a göre, dilsel etkileşim ve iletişimin öznelarasılığında eyleyen özneların, var olan nesnelardan bağımsız ortak bir dünya-kavrayışı, rasyonellik veya yargılama yetisinin bağlamı aşan doğru iddiaların koşulsuzluğu ve merkezsizleştirilmiş anlam perspektifleri açısından varsaymak durumunda oldukları kabuller vardır.

Dolayısıyla bu kabuller açısından, söylem-etigi ve Kantçı kavramlar arasında soy-kütüksel bir bağlantı varsayılmalıdır: “Dünyanın (veya anlam dünyasındaki koşullar bütünlüğünün) birliğinin ‘kozmojik idesi’ ve ortak nesnel bir dünyanın kabulü; pratik aklın postulatı olarak ‘özgürlük idesi’ ve yargılama yetisine sahip aktörlerin rasyonelliğinin pragmatik kabulü; bütün koşulluluk ‘idesinin olanağı’ olarak, koşulsuz olanda aşkınlaşan aklın total hareketi ve iletişimsel eylemde ortaya konulan geçerli iddiaların koşulsuzluğu kabulü; ‘bütün hak ve iddiaların en üst merci’ rolünü üstlenen ilkelerin olanaklılığı olarak akıl ve olanaklı gerekçelendirmenin yanılmaz biçimi olarak rasyonel söylem (Habermas 2009: 151). Diğer yandan, bütün bu yakınlığa rağmen söylem-etigi, Kantçı etikten üç açıdan ayrılmaktadır. Öncelikle söylem-etigi, iki-gerçek ya da iki-alan öğretisini, diğer deyişle özgür istenç ve ödeve ait olan “düşünsel-noumenal alan” ve eğilim ve gereksinimler gibi öznel motiflerle ilgili olan “görüngüsel-fenomenal alan” arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. İkinci olarak, söylem-etigi, Kantçı anlamda her bir bireyin eylem maksimini kendi kendinde içten gelen zorunlulukla araştırmaya girişmesinin beklendiği içsel konuşma olarak ortaya konulan monolog biçimini, iletişimsel eylemin öznelerarası diyalogu temelinde aşar. Ayrıca, söylem-etigi, Kant’ın zorunlu olanın deneyimine yönelik aklın bir olgusu olması açısından kategorik buyruk aracılığıyla ortaya koyduğu gerekçelendirme probleminin, iletişimsel eylemin öznelerarası rasyonelliğinde açığa çıkan uzlaşma yönelimli bir argümantasyonla elde edilecek evrenselleştirme ilkesiyle çözülmesi gerektiğini ileri sürer (Habermas 1991: 20-21). Dolayısıyla böyle bir çözüm, eylemin ilkesinin, kategorik buyruğa ortaya konulduğu şekliyle öznenin kendi kendinde tek taraflı içsel bir diyalogda gerekçelendirdiği yöntem yerine, dilsel iletişim ve etkileşimin öznelerarasılığında eyleyen her bir özne açısından temellendirilebilmesini sağlayan bir yöntemi geçirir. Bu anlamda, söylem-etigi, Honneth’in belirttiği gibi, kategorik buyruğun iletişim kuramı çerçevesinde ortaya konulan bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Buna göre, söylem-etigi, eylem normlarının ahlaki denetimi için Kant tarafından bir yöntem olarak önerilen geliştirilebilirlik ya da evrenselleştirme ilkesini, özneler arasındaki ahlaki-pratik tartışmalara rasyonel bir temel bulabilmenin bir kuralına dönüştürür. Bu dönüştürme, Kantçı anlamda, normların geçerliliklerinin tekil öznenin kendi kendinde evrenselleştirilebilirlik olanağının araştırıldığı monolog biçimindeki bir yöntem yerine, konuşma ve eyleme yeteneğine sahip bütün tarafların ya da Benlerin katılımıyla düzenlenen uzlaşma yönelimli ve diyalog biçiminde yürütülen pratik bir söylemin geçirilmesidir (Honneth 1986: 184).

Habermas’a göre, söylem-etigi, toplumsallaşma yoluyla kimliğini oluşturan her bir bireyin bir diğerrinin bakış açısına yerleşebildiği, diğer deyişle ideal rol-üstleniminin kamusal biçimde düzenlendiği bir diyaloga bağlı olarak gidimli biçimde ortaya konulan bir yöntem çerçevesinde, ahlaki normların yaşam-dünyası törelliği içindeki olanaklılığını araştırır. Ahlaki ilke ve kuralların denetlenmesi ve temellendirilmesine yönelik, öznelerarasılığın uzlaşsallığında gerçekleştirilen bir söylem, aynı zamanda ahlak ve etik, değer ve norm, iyi ve doğru yaşam ayrımlarının bir arada bulunabilmesi koşulunu ortaya koyma çabası olarak da görülebilir. Dolayısıyla söylem-etigi, Hegel gibi, adalet ve dayanışma arasındaki içsel bağlantıyı dikkate almakta, ama aynı zamanda Kantçı tinde de ısrar etmektedir. Bu açıdan söylem-etigi, ahlak ilkesinin anlamının konuşma ve eyleme yeteneğine sahip olanların ortaklaşa yürüttükleri bir argümantasyon pratiğinin içeriğinden hareketle açıklanması gerektiğini vurgular (Habermas 1991: 100).

Buna göre, ‘ne yapmalıyım?’ sorusu bağlamında, maksiminin ilkesinin genel bir yasa olmasını isteyen Ben’in bakış açısının bütün diğerlerinin bakış açısıyla örtüştüğü tarafsız bir ahlaki anlayış amaçlanır. İletişimsel eylemin ve rasyonelliğin uzlaşsallığı temelinde biçimlenen böyle bir ahlaki anlayışta, akıl ve özgürlük de artık Kant’taki gibi soyut öznel bir olanaklılık olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla yaşam-dünyası ufku ve olgusallığında öznelerarası biçimlenen somut bir akıl ve bireysellik açısından özerklik, eyleminin ilkesini kendi kendinde koyabilme ve buna göre eyleyebilme olanağından ziyade, “(...) karşılıklı tanınma ilişkisi aracılığıyla birinin olanaklı bağımsızlığının, yalnızca bir başkasının bakışlımı bağımsızlığıyla birlikte oluşabilmesini” (a.g.e., 146) ifade eder. Böyle bir özerklik anlayışı, aynı zamanda her bir bireyselliğin ve kişiliğin özgür gelişiminin, ancak bütün bireylerin özgürlüğünün gerçekleşmesine bağlı olduğunu varsayar. Bu çerçevede, ortak yaşamın olanaklılığı olarak, öznelerarasılığın karşılıklı tanınma ve bakışlımı ilgileri temelinde, bireylerden her birinin bir diğerinin farklılığını kabul ederek dayanışmacı bir duyguyla eylemleri beklenir.

Evensel ve Bağlamsal Ahlak İlkelerinin Olanaklılığı Olarak Pratik Söylem

Habermas’ın ahlaki-pratik sorunların çözümüne yönelik ilkelerin temellendirilmesi ve denetlenmesi olanağı olarak gördüğü pratik söylem, yaşam-dünyalarıyla bağlantılı görüş ve anlayış çerçevesinde etkileşime giren bireylerin iletişimsel eylemin uzlaşsallığında yürüttükleri rasyonel bir süreci ifade eder. Bu anlamda, ahlaki-pratik sorunlar üzerine bir uzlaş sağlama amacıyla varsayılan koşullar çerçevesinde pratik söyleme katılan taraflar, çatışan tikel ilgi veya çıkarların bir uzlaşımını sağlamayı ve ortak bir ilgiye, diğer deyişle her bir kişinin ilgisini karşılayabilen genelleştirilebilir bir ilgiye ulaşmayı hedefler.

Habermas’a göre, uzlaşı yönelimli iletişimsel eylemin rasyonellik biçimi olarak ortaya çıkan pratik söylem, söyleme katılan tarafların tartışmalı geçerlilik iddialarını ileri sürdükleri ve bu iddiaların, argümanlar aracılığıyla doğruluğunun kanıtlanmasını ya da eleştirisini yaptıkları bir konuşma biçimidir. Diyalojik biçimde açığa çıkan bu konuşma, aynı zamanda bir eylem normunun, tarafsız bakış açısından gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğinin ele alındığı bir pratik tartışma ortamını, diğer deyişle normatif uygunluk iddialarının konu edinildiği bir argümantasyon sürecini ifade etmektedir (Habermas 2001: 43). Dolayısıyla öznelerarası belirli bir konuşma biçimini ifade eden argümantasyon süreci olarak pratik söylem, hem ahlaki-pratik sorulara yanıt bulma anlamında bir temellendirme hem de bulunan yanıtları, diğer deyişle ortaya konulan tartışmalı iddia ve ilkeleri denetleme sürecini gösterir. Buna göre, uzlaşı yönelimli biçimde yürütülen bir pratik söylemde, taraflar, öncelikle ileri sürülen tartışmalı iddiaları gerekçeler çerçevesinde bütün yönleriyle değerlendirerek bir görüş birliğine ulaşmaya çalışırlar. Ulaşılan bu görüş birliğinin, sadece söyleme katılan taraflar açısından değil, akılcı ve iyi niyetli her bir kişi açısından bağlayıcı olması gerekir. Dolayısıyla rasyonel biçimde yürütülen argümantasyon sürecinde sağlanan bu görüş birliği, amacı uzlaşma olan bir söylemde tarafların karşılıklı olarak ileri sürdükleri geçerli iddiaların öznelerarası onaylanmasını ifade eder. Bu onay, aynı zamanda her koşulda yeterli olabilecek ortak bir bilginin sağlanması bakımından açığa çıkan bir rıza olarak, söyleme katılan tarafların bir bilgiyi geçerli, diğer deyişle öznelerarasında bağlayıcı kabul etmelerini gösterir (Habermas 2009: 160). Ancak söylem tarafları

açısından ortaya çıkan bu bağlayıcılığın, söylem dışında ve olgusal yaşam dünyasında hangi oranda geçerli ve uygulanabilir olacağı tartışmalı olacaktır.

Habermas'ın, daha az sıkı veya kesin olan ilke ve kurallardan, daha sıkı veya kesin normlara ulaşma anlamında hem bir temellendirme hem de biçimsel bir denetleme süreci olarak gördüğü pratik söylem, belirli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilir. Söyleme katılanlar, etik içerikten bağımsız olarak ortaya konulan çelişkisiz ve tek anlamlı mantıksal kurallar; etik içerikle birlikte verilen ve niçin sorgulandığına, samimiyete ve problem kuruluş biçimine ilişkin olarak ortaya konulan diyalektik kurallar ve genel olarak katılım hakkını, öneri ve gereksinimleri ifade eden retorik kurallar çerçevesinde argümantasyonu yürütürler. Etik içerikten bağımsız olarak ortaya konulan mantıksal ve semantik söylem kurallarına göre, söyleme katılan hiçbir konuşmacı, öncelikle tutarsız biçimde konuşmamalıdır; ikinci olarak bir yüklemi, bir nesneye uygulayan her konuşmacı, bu yüklemi, bütün önemli açılardan yüklemine uygulandığı nesneye benzeyen diğer her bir nesneye de uygulamaya hazır olmalıdır; son olarak, farklı konuşmacılar, aynı ifadeyi farklı anlamlarda kullanmamalıdır. Diğer yandan, etik içerikle birlikte ortaya çıkan, tarafların ortak doğruluk arayışını, içtenliğini ve yargılama yeteneğini ifade eden kurallara göre, söyleme katılan her konuşmacı, yalnızca inandığı şeyi iddia etmeli ve tartışmanın konusu olmayan bir ifade veya norma değinen kişi, bunun için bir temel ortaya koymalıdır. Söylemi olanaklı kılacak retorik kurallara göre ise, öncelikle konuşma ve eyleme yeteneğine sahip her kişi söyleme katılmalıdır; ikinci olarak, söyleme katılan herkes, her iddiayı problemleştirmelidir, diğer deyişle herkes, her iddiayı söyleme dahil etmeli ve kendi düşünce, istek ve gereksinimlerini ifade etmelidir; son olarak, söylemin içinde veya dışında hakim olabilecek baskı nedeniyle, hiç kimsenin bu haklardan yararlanması engellenemez. Söyleme dahil olan herkese eşit katılım ve ifade hakkı ve karşılıklı tanınma olanağını sağlama bakımından retorik kurallar, ideale yakın bir söylemi olanaklı kılar (Habermas 1983: 97-99). Ancak böylesi bir söylem olanaklı görülse bile, ahlaki-pratik sorunlar ve olgusal yaşam-dünyasında ortaya çıkan tikel ilgileri uzlaştırma olanaklılığı bakımından problematik gözükmektedir.

Habermas'a göre, konuşma ve eyleme yeteneğine sahip tarafların varsayılan koşullar çerçevesinde yürüttükleri pratik bir söylemde ortaya konulan tartışmalı normatif ahlaki iddiaların geçerliliği ve yeterliliği, evrenselleştirme ilkesi (E) ve söylem ilkesi (S) açısından ele alınmalıdır. Pratik söylemde ortaya konulan tartışmalı normatif ahlaki ilke ya da normların tarafsız biçimde değerlendirilebilmesini ve bir uzlaşma ölçütünü sağlayan E'ye göre, "her geçerli norm, olası her bir kişinin ilgi ya da çıkarımın karşılanması için, genel olarak kendisine uyulmasından dolayı ortaya çıkan sonuç ve yan etkilerin bütün ilgililer tarafından zorlamasız biçimde kabul edilebilmesi koşulunu karşılamalıdır" (Habermas 1983: 131). Öznelerarasılığın iletişimsel edimi ve uzlaşımına bağlı olarak biçimlenen söylem-etiksel bir evrenselleştirme ilkesi, tarafların iddialarını ortaya koydukları bakış açılarının tersine döndürülebilmesi, potansiyel olarak bütün tarafların katılımının sağlanması ve her bir katılımcının iddiasının bütün diğerleri tarafından tanınması anlamında tarafsız bir ahlaki bakış açısının olanaklılığını ifade eder. Bu açıdan evrenselleştirme ilkesi, katılımcılara, hem diğerlerinin bakış açılarını paylaşma olanağı sağlar hem de ahlaki açıdan tartışma konusu olan normatif bir iddia ya da ilkenin, bakışımılgiler temelinde her bir kişinin görüşünden genel bir yasa olarak istenilip istenilemeyeceğinin denetlenmesi ve

temellendirilmesi olanağını ortaya koyar (Habermas 1991: 157). Diğer yandan, tikel ilgilerin uzlaştırılabilmesi olanaklılığı olarak görülen evrenselleştirme ilkesi, söyleme girişte bütün taraflardan talep ettiği tarafsızlık ilkesi nedeniyle tutarsızlığa düşmektedir. Çünkü böyle bir koşul, ortak bir uzlaşmaya ulaşmak için, aynı zamanda bireysel ilgi ve yönelimlerin ve belirli sosyal-kültürel ilişkilere ve yaşam biçimlerine bağlı biçimlenen istemin söylemden dışlanmasını talep etmektedir. Ayrıca, örneğin Tugendhat'a göre, tarafsızlık anlayışına bağlı olarak ilkelerin gerekçelendirilmesine yönelik yürütülen bir söylemde, katılanlar, kendi ilgilerini ifade edemezler; çünkü tarafsızlık tavrı ya da tutumu, sonuç değil, aksine böyle bir söylemin koşulu olarak varsayılmaktadır (Tugendhat 1984: 119). Dolayısıyla böyle bir koşulun gözetildiği uzlaşma yönelimli bir argümantasyonda, taraflar kendi ilgi ve yönelimlerini ortaya koyamayacaklardır. Bu durumda, söyleme girişte varsayılan retorik kurallar da anlamsızlaşmaktadır.

Tartışmalı normatif iddia ya da ilkelerin değerlendirilmesi ve temellendirilmesinde evrenselleştirme ilkesini yeterli bulmayan Habermas, söyleme katılan bütün tarafların onayını alabilme anlamında bir geçerliliği öngören söylem-etiksel ilkeyi (S) ortaya koyar: "Söz konusu geçerli normların iddia etmesi gereken, pratik bir söyleme katılanlar olarak bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilmektir" (Habermas 1991: 12). Buna göre, söylem-etiksel ahlaki anlayış açısından bir normun geçerliliği, ancak pratik söyleme katılan bütün taraflarca amaçlanır ve onaylanırsa söz konusu olacaktır. Bu açıdan söylem-ilkesi (S), aynı zamanda yaşam-dünyası ufkunda sosyal etkileşim ve iletişim içinde olan bireylerin, genelleştirilmiş öteki olarak süreçte içselleştirdikleri normlarla biçimlenen ve bir diğerinin tutumunu alabilmeyi ifade eden ideal rol-üstlenimini gösterir. Bu anlamda, Habermas'a (1983) göre, söylem-ilkesiyle birlikte, nesnel ve tarafsız üçüncü kişi bakış açısını ifade eden 'ideal gözlemci' bakış açısı yerine, argümantasyonun pragmatik koşullarının yerine getirilmesini amaçlayan bir 'ideal konuşma-durumu' geçirilmiş olur. Söylem ilkesine bağlı öngörülen bu ideal konuşma durumu, normatif iddiaların denetlenmesi ve temellendirilmesini, tek taraflı, monolog bir ideal gözlemci bakış açısından farklı olarak, iletişimin pragmatik koşullar temelinde biçimlenen uzlaşma yönelimli diyalog yapısında ele alır. Ancak bu yapı, normların geçerliliğinin biçimsel koşullarını değiştirmekte, ama içeriklerine ilişkin herhangi bir bilgi ortaya koymaz. Ayrıca söylem-etiksel ilke, normların temellendirilebilirliğini önceden varsaydığından evrenselleştirme ilkesini de içermektedir. Eğer söylem-etiksel ilke evrenselleştirme ilkesini de içeriyorsa, evrenselleştirme ilkesi gereksiz olmaktadır. Ayrıca, pratik söylemde tarafların rızasının olanaklılığı olarak öngörülen evrenselleştirme ilkesi, her bir kişinin ilgisinin dikkate alınması, diğer deyişle içeriklerin bütün tarafların bakışımılgisi çerçevesinde düzenlenebilmesi koşuluyla bir argümantasyon kuralı sayılmaktadır. Dolayısıyla burada, temellendirilecek normların kendisiyle denetlenmesinin amaçlandığı ilke ya da kural önceden varsayıldığından, bir döngüsellik söz konusu olmaktadır.

Habermas'a göre, tarafsız söylem-etiksel ahlaki anlayış, genel normatif önermelerin olanaklılığı öngörmesi bakımından deontolojik; gerekçelendirilebilir ilkeler ortaya koyma anlamında bilişsel; üzerinde uzlaşılan ilkelerin hiçbir özel içeriğe karşılık gelmemesi anlamında biçimsel ve herkes için geçerli olması anlamında evrensel bir özelliğe sahiptir. Çünkü Habermas'a göre, ahlaki-olanın söylem-etiksel belirlenimi, bilişsel, evrensel ve biçimsel olan temel kabulleri içermekte ve aynı zamanda bilişsel yapıların, ahlaki yargıların içeriklerinden ayrılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu anlamda,

gelenek-sonrası, normlara göre eyleme olanaklılığına karşılık gelen ahlaki bilincin işleyişi ve evrensel geçerli ahlak ilkelerinin olanaklılığı, katılımcıların, kendisinden hareketle argümanlarını ileri sürdükleri bakış açılarının tamamıyla tersine döndürülebilirliğini, bütün ilgililerin dahil olması anlamında evrenselliği ve her bir katılımcının iddiasının, bütün diğerleri tarafından aynı şekilde tanınmasının karşılıklılığını ifade eden söylemsel bir yöntemde ortaya konulabilir (Habermas 1983: 133). Diğer yandan, tarafsız bir ahlaki bakış açısı ve mantıksal-semantic tutarlılık çerçevesinde yürütülen pratik bir söylemde, salt biçimsel olarak evrensel geçerli ahlak ilkelerine ulaşılabilecektir; ama ulaşılan bu ilkelerin, içeriksel olarak bağlama ne kadar duyarlı olabileceği, diğer deyişle bireysel ilgi ve yönelimleri ne ölçüde karşılayabileceği tartışılır.

Sonuç

Habermas, söylem-etiksel ahlak anlayışı çerçevesinde içeriksel ve biçimsel, diğer deyişle hem bireysel ilgi ve yönelimleri dikkate alan hem de herkes için geçerli ve de bağlayıcı olabilen ahlaki ilkeleri göstermeye çalışır. Uzlaşma yönelimli iletişimsel eylem ve rasyonelliğe bağlı öngörülen bir pratik söylem temelinde ahlak ve etiği uzlaştırmayı deneyen bu çaba, ödev ve yararçı ahlak anlayışlarının eksikliklerini gidermeyi de amaçlar. Bu anlamda, olgusal yaşam-dünyasının törelliği içinde geçerli ve de uygulanabilir olan normatif ahlaki ilke ve normlar elde etmeye çalışır. Ancak, uzlaşma yönelimli iletişimsel eylemin öznelerarasılığında biçimlendirilen söylem-etiksel anlayış ve yöntem, dilsel uzlaşmanın varsayılan pragmatik koşullarında genel geçer ilkeleri ortaya koyar; ama bu ilkelerin olgusal yaşam dünyasındaki uygulamasını gösteremez. Dolayısıyla normatif ilkelerin temellendirme ve uygulamasına ilişkin ortaya çıkan bu sorunu Habermas, etiği bütünleyen bir hukuk anlayışı ve yöntemi temelinde aşmaya çalışır.

Söylem-etigi, ahlaki ilke ve normların gerekçelendirilmelerine yönelik ödev ahlakı ve yararçı anlayışta ortaya çıkan sorunları, dilsel iletişimin öznelerarasılığında ortaya konulan uzlaşma yönelimli pratik söylem temelinde aşmaya çalışır. Buna göre, Kantçı ahlak, kendi kendinde yasama yetkisine sahip olarak eyleminin ilkesini genel bir yasa olarak koyabilen bireyselliğin, biçimsel ve evrensel ilkelerinin içeriğini gösterememekte; dolayısıyla tikel ilgi ve yönelimleri dışlayıcı bir tutum takınmaktadır. Diğer yandan, yararçı ahlak, öz-çıkarcı ve koruma duygusu temelinde eyleyen bireyselliğin, kendi ilgi ve yönelimlerini dikkate alan ilkelerinin, bütün bireyler için geçerli olabilmesinin koşullarını ortaya koyamamaktadır. Dolayısıyla ahlak ilkelerinin temellendirme ve uygulamasına ilişkin evrensel ve bağlamsal, diğer deyişle biçimsel ve içeriksel açıdan ortaya çıkan bu sorun, *telos* olarak dilin kendinde öngörülen uzlaşsallık ve varsayılan pragmatik koşullar temelinde çözülebilecektir. Ancak, çözümün temeli olarak öngörülen dil ya da konuşma yetisi, fiziksel, biyolojik, zihinsel, bireysel ve toplumsal süreçleri içeren karmaşık yapısı nedeniyle, bütün bireyleri kuşatan aşkınsal bir temel ya da dayanak noktası olarak belirlenemez. Bu nedenle de bireylerin, ahlaki-pratik sorunların çözümüne ilişkin yürütecekleri bir argümantasyonda, dilin kendinde varsayılan bir uzlaşmadan hareketle doğrudan görüş birliğine ulaşmaları beklenemez. Gündelik yaşamda ortaya çıkan etkileşim ve iletişim ilişkileri, salt rasyonel uzlaşmalar biçiminde değil, aynı zamanda duygu, istek ve çıkarlara bağlı anlaşmazlıklar ve çatışmalar biçiminde de ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan, pratik söylem, konuşma

ve eyleme yeteneğine ve belirli bir ahlaki bilince sahip olası kişileri söylem tarafları olarak kabul ettiğinden, bu nitelikleri taşımayanlara karşı dışlayıcı bir tutum takınmaktadır.

Söylem-etigi, her bir kişinin ilgi ve yönelimini dikkate genelleştirilebilir ilkeyi, uzlaşımli iletişimsel eylem temelinde biçimlenen rasyonel bir söylem, yani argümantasyon sürecinde elde etmeye çalışır. Bu anlamda, söylem-etiksel ahlak anlayışı, genel bir yasa olması istenilen eylemin maksim ya da ilkesini, tarafsız ahlaki bakış açısına sahip bütün ilgililerin ya da Benlerin katıldığı pratik söylemin denetim ve onayına tabi tutar. Buna göre, içeriksel olarak, her bir kişinin ilgi ve yöneliminin dikkate alan; biçimsel olarak ise, herkesçe onaylanan ilkeler geçerli ve de doğru kabul edilir. Böyle bir uzlaşımın olanaklılığı, eşit katılım ve ifade hakkına sahip söyleme katılan her bir kişinin, karşılıklı tanınma ve bakışımli ilgiler temelinde bir başkasının konumuna yerleşmesiyle açığa çıkan dayanışma duygusuyla öngörülür. Ancak, tikel ilgi ve yönelimlerce belirlenmiş bir toplumsal yapıda bireylerin her birinin böylesi bir dayanışmacı duygu ve rasyonel tutumu gösterebilmeleri zor olacaktır. Diğer yandan, söyleme katılanlardan talep edilen tarafsızlık tutumu, tikel ilgi ve yönelimlerin söyleme dahil edilmesini zorlaştıracaktır. Ayrıca, olgusal yaşam-dünyasında ortaya çıkan ahlaki-pratik sorunlar göz önünde bulundurulduğunda, salt dilsel uzlaşımın öznelarasılığında biçimlenen rasyonelliğe bağlı bir ahlak anlayışı ve yöntemi çerçevesinde ortaya konulan geçerli ilke ve kurallarla bir çözüm sağlanabileceği kabulü, çok gerçekçi görünmeyecektir.

Kaynakça

- Brumlik, M. (1986) "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?", *Moralität und Sittlichkeit Das Problem Hegels und die Diskursethik Herausgegeben von Wolfgang Khulmann*, Shurkamp Verlag Frankfurt am Main.
- Gottschalk, N. (1999) *Diskursethik*, Wissenschaftlice Arbeit zur Erlangung des Dr. Phil., Universität Stuttgart.
- Habermas, J. (1991) *Erläuterung zur Diskursethik*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Habermas, J. (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2009) *Rationalität- und Sprachtheorie*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (2009) *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1976) *Bütün Yapıları (Seçmeler)*, Çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur Yayınları.
- Honeth, A. (1986) "Diskursethik und implizierter Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung", *Moralität und Sittlichkeit Das Problem Hegels und die Diskursethik Herausgegeben von Wolfgang Khulmann*, Shurkamp Verlag, Frankfurt Main.
- Park, G.-Y. (2001) *Freiheit, Anerkennung Und Diskurs*, Verlag Köninghausen & Neumann GmbH, Würzburg.
- Tugendhat, E. (1984) *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam jun., GmbH & Co., Stuttgart.

Ferhat AĞIRMAN*

Ahmed TÜRKMETİN**

Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği

Özet

Gazali bilginin temellendirilmesi ve kaynağının neliği hakkında felsefi sisteminde tutarlı bir düşünce ortaya koyar. Onun açısından ilk sorun bilginin neliğinden daha ziyade bilginin kaynağıdır. Gazali, tecrübi bilgiyle aklın zorunlu olarak kabul ettiği bilgilerin bilgi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini sorgulayarak işe başlar. Sorunu ilk aşamada tecrübi bilgiyi ele alarak çözmeye çalışan Gazali, bu bilgi türünün yanıltıcı olduğunu düşünür. Yanıltıcı olan şey ise nesnel olarak bilginin kaynağı olamaz. Hemen arkasından Gazali aklı ele alır. Çünkü akıl duyu verilerine nazaran daha üstündür. Fakat akıl da bu sorgulamada Gazali'yi aradığı tatmine ulaştırmaz. Çünkü akıl insana aynı anda iki çelişik şeyi birden verebilir ya da var olmayan bir şeyi zihinde tasavvur ettirebilir. Bilgiyi elde edebilmemizin iki koşulu olan, duyu verilerine ve akla güvenilmezse bilgi nasıl elde edilebilir? Bilginin elde edilmesi mümkün değil midir? Mutlak bilginin imkanı üzerine başlattığı zihinsel diyalektik sonucunda içinden çıkılmaz bir şüpheye düşen Gazali bu halden zihni kurtarmanın gerekliliğine inanır. Bunun ancak ve ancak Tanrı'nın insanın kalbine doğurduğu nur ile olacağını, kişinin bilgiyi böyle bir süreç sonucunda elde edebileceğini savunur. Bu ise sezgi bilgisidir.

Anahtar Sözcükler

Tecrübi Bilgi, Akıl, Yakini Bilgi, Sezgi.

Abstract

Al-Ghazali reveals consistent philosophical system of thought grounding of knowledge and 'what' is the source of knowledge. From his point of view his first challenge is the source of knowledge rather than 'what' is knowledge. Ghazali, begins by questioning whether experimental knowledge and the essential knowledge which is accepted as a must by the mind, can be qualified as knowledge or not. Ghazali, tries to solve the problem by considering experimental data in the first step, thinks that this kind of information is misleading. What is misleading, can not objectively be as the source of the knowledge. Soon thereafter, Al-Ghazali deals with the mind. Because the mind is superior to the sensory data, but Al-Ghazali cannot reach satisfaction through this inquiry which

* Yrd.Doc.Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

** Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

is about the mind. Because the human mind can imagine two contradictory things at the same time, or make him envision something that does not exist. How can the knowledge be obtained, with two conditions on us to get the knowledge, sensory data, and the mind, if we don't trust them? Is it not possible to obtain the knowledge? Ghazali, after initiating a mental dialectic about the possibility of absolute knowledge now is in tangled doubt, believes that the requirement to recover the mind from this state. He claims that this can only be possible by the light which God put into human's heart and the person can obtain the information as a result of such a process. This is the intuition knowledge.

Key Words

Experimental Knowledge, The Mind, Precise Knowledge, Intuition.

Bilginin imkanı problemi, düşünce tarihi boyunca insan zihnini meşgul eden sorulardan birisi olmuştur. Bilginin imkanı noktasında düşünce tarihinde iki farklı görüş dile getirilmiştir. Bir kısım düşünürler insanın bir şeyi bilebilmesinin mümkün olmadığını dile getirirken, bir kısım düşünürler de insandan bağımsız bir bilginin var olduğunu ve insan tarafından da bilinebileceğini savunmuşlardır.

Nesnel tarzda bir bilginin varlığını yadsıyan görüşe göre, insanın bilgiyi elde etmesinin iki yolu vardır; insan bilgiyi ya duyu verilerinden elde eder ya da akılla elde eder. Halbuki bunların her ikisi de yanıltıcıdır. Mevcut birçok durumda duyu verileri insanları yanıltır. Ayrıca duyu verileri öznel bir yapı sergiler, yani kişiden kişiye değişebilir. Öznel olan ise bilginin yani nesnel olanın kaynağı olamaz. Protagoras bu konuda şöyle bir örnek verir: Üç tane kaptan üç farklı sıcaklık derecesine sahip su bulunsun; birisinde sıcak su, birisinde ılık su diğeri ise soğuk su bulunsun. Ben bir elimi sıcak suya diğeri soğuk suya sokayım ve bir müddet bekleyeyim. Daha sonra sıcak ve soğuk sudaki ellerimi kaplardan çıkartıp ılık suya sokayım. Bir elim bana diyecektir ki, bu su soğuktur, diğeri elim de diyecektir ki, bu su sıcaktır. Şimdi bu ellerin ikisi de bana ait ve su aynı su. Şimdi sorun şu: Bu ellerimden hangisi haklıdır? (Aster, 1943: 79) Nasıl oluyor da aynı kişiye ait olan eller aynı suda farklı cevaplar verebiliyor. Bu örnekte olduğu gibi, buna benzer birçok örnekte de duyu verilerinin yanıltıcı olduğu açıktır. Akıl ise aynı durumda iki çelişik önermeyi bize sunabilir veya var olmayan bir şeyin tasavvurunu zihinde gerçekleştirebilir. Biz bu şeyin var olup olmadığını ise hiçbir zaman bilemeyiz. Ayrıca beni bir kez yanıltan şey, her zaman da yanıltabilir. Bu noktada ben bir şeyin varlığının doğruluğu hakkında şüpheye düşerim ki bu noktada da onun bilgisinden söz etmek mümkün değildir. Bu görüşlere paralel olarak ünlü sofist Gorgias bilginin varlığını reddeder ve buradan da tam bir nihilizme gider. Çünkü ona göre “Bir şey yoktur” (...) “Bir şey olsaydı da bilemezdik” (...) “Bilseydik de başkalarına bildiremezdik” (Gökberk, 2005: 40).

Bu görüşlerin karşısında bilginin var olduğunu savunan görüşler de vardır. Bu düşünürlere göre insan zihinden bağımsız olarak varlıklar vardır ve insan bunların bilgisine sahip olabilir. Bu bağlamda Sokrates bilginin var olduğunu ve bilgili olmakla erdemli olmanın aynı şey olduğunu savunur. Çünkü, Sokrates'in, hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı düşüncesi sözü edilen çıkarımı doğrulayan ilkelerden biridir. Platon da Sokrates'in söyleminden hareketle bilginin varlığıyla ilgili şüphe duymayan

bir filozof olarak düşünce tarihinde karşımıza çıkar. Platon'un Theaitetos diyalogunda "bilgi nedir?" sorusuna cevap verme sürecinde varılan son nokta bilginin gerekçelendirilmiş doğru sanı (Platon, 1990: 178) olduğudur. Fakat bu tanım, "bilgi nedir?" sorusuna verilecek tam bir cevap değildir. Çünkü "gerekçelendirilmiş doğru sanı" bilginin gerekli şartıdır, fakat yeterli şartı değildir. Bilgi en az "gerekçelendirilmiş doğru sanıdır" ama buna ilaveten en az bir şartın daha olması gerekir. Bu nedenden dolayı, bu diyalog bilginin net bir tanımı verilmeden son bulur.

Kendisinden önceki filozofların zihnini meşgul eden bilginin imkanı problemi, Gazali'nin de zihnini meşgul etmiş, o da "bilgi nedir?" sorusuna cevap bulmaya çalışmıştır. O bu noktada birçok şüphe evresi geçirmiştir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki Gazali'nin şüphesi sadece doğruyu bulmak için bir araçtır. Onun dışında şüphenin kendisi onun felsefi sisteminde bir amaç değildir. Birçok şüphe evresinden geçtikten sonra Gazali, bilginin var olduğunu söyler ve bilgiyi şu şekilde tanımlar: "(...) yakın derecesindeki bilgi, içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali varit olmayan, kalbin yanlışlığına inanmadığıdır." (Gazali, 1972: 25) Yani Gazali'ye göre bir şeyin kesin derecesinde bilgi sayılabilmesi için; öncelikle kişinin onu apaçık bir şekilde bilmesi ve ayrıca bu şeyin doğru olması gerekir. Yalnızca bunlar da yetmez aynı zamanda kişinin o şeyin doğruluğuna inanması gerekir. Gazali'nin bilgi hakkındaki bu görüşleri bize, tamamen olmasa da kısmen Platon'un bilgi hakkındaki görüşlerini hatırlatıyor. Çünkü belirttiğimiz üzere Theaitetos diyalogunda bilginin en alt kriteri "gerekçelendirilmiş doğru sanıdır". Bu tanıma göre bir sanımızın bilgi olabilmesi için öncelikle onun doğru olması ve bizim onun doğruluğuna dair inancımızın olması gerekir. Fakat her inanç doğruluk kriteri sayılamayacağından, bu inancın bir de gerekçesi, kanıtı olması gerekir. Bu noktada Gazali'nin kesin (yakın) bilgi görüşü ile Platon'un yapmış olduğu bilginin kısmi tanımı arasında benzerlik olduğu söylenebilir.

Gazali, kesin bilgi olarak nitelendirebileceğimiz bir şeyin kesinlikle şüphe barındırmaması gerektiğini söyler. "Bu bilgi hatadan salim olmak için yakine o derece uygun olmalıdır ki mesela biri onun batıl olduğunu iddia etse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, o bilgi sahibine herhangi bir şek ve şüphe getirmemelidir. Eğer ben, 10 sayısının 3'ten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi "Hayır, 3, 10'dan daha büyüktür" diye iddia etse ve delil olmak üzere "Bu değneği ejderhaya çevireceğim" dese ve çevirse, ben de bunu görsem, bu yüzden bilгимde şüpheye düşmemeliyim. (...) Bu şekilde bilmediğim, kendisine yakın hasıl etmediğim her bilgi, güvenilemeyecek ve emin olunamayacak bir bilgidir. Kendisine itimat edilemeyen her bilgi de yakini bir bilgi değildir." (Gazali, 1972: 25-26) Gazali ile Platon arasındaki farklardan birisi de tam bu noktadır. Çünkü Platon'da bir şeyin bilgi sayılabilmesi için onun doğru olması gerekir. Gazali'de ise yakın derecesindeki bilgi için, doğruluk kriterinin yanında onun kesinlik derecesine sahip olması dolayısıyla güvenilir olması gerekir. Gazali'de kesin bilgiyi bu şekilde tanımladıktan sonra, şimdi sorun böyle bir bilginin kaynağının ne olabileceğidir? Bilginin kaynağı tecrübe midir yani deney ve gözlem midir, akıl mıdır yoksa bunlardan başka bir şey midir?

Gazali'ye göre insanın bilgiyi elde etmesinin iki yolu vardır. Bunlar; insani öğrenim, Rabbani öğrenim'dir. İnsani öğrenim iki şekilde mümkün olur: Birisi dışarıdan olup öğrenmekle (taallüm) elde edilir; ikincisi ise içeriden olup tefekkürle elde edilir.

Taallüm kişinin, başka bir kişiden yararlanmasıdır. Tefekkür ise nefsin, külli nefsten istifadesidir. Külli nefis bütün ilim ve akıl sahiplerine oranla daha etkili olup, öğreticiliği daha kuvvetlidir. (Gazali, 2010: 56) Gazali'den önce meşşai filozofları da sezgisel bilgiden söz etmişlerdir. Fakat onlara göre kişi bu sezgisel bilgiye kendi çabası sonucunda, çalışarak ulaşabilir. Örneğin, İbn-i Sina, insan aklının düşünce ve bilginin temelini meydana getiren akledilirler aracılığıyla mutlak hakikatlere ulaşabileceğini savunur. (Cevizci, 2008: 183) Bu bağlamda insanın kemale ermesini, maddi düzeyden derece derece kazanılmış akla yükselmesini sağlayan ise faal akıldır. (Cevizci, 2008: 185) Gazali ile İbn-i Sina arasındaki farka geldiğimizde; Gazali'de sezgisel bilgi Rabbani bir öğrenim iken, İbn-i Sina'da bu kişinin kendi çabası ile ulaştığı bir sonuçtur. Bu noktada İbn-i Sina'da sezgisel bilgi ile rasyonel bilgi uzlaşıırken, Gazali'de sezgisel bilgi ile nakli bilgi uzlaşır.

Gazali, tecrübi bilginin teşekkülünde faal aklın değil, insandaki aklın rolünü benimser. O, akla dayanan riyazi ve mantiki bilginin yanında, her seviyeden insan için, vahye dayanan nebevi bilgiyi, bunun dışında nefesine hakim olup ruhunu temizleyen ve böylelikle manen yükselen kimselere mahsus olmak üzere sezgici bilgiyi kabul eder. Bu bilgi üst aleme veya gayb alemine ait bilgi olup doğrudan doğruya ve vasıtasızca elde edilir. (Bolay, 1980: 389) Buradan da anlaşılacağı üzere Gazali'de sezgisel manada bilgi, peygamberler dışındaki tüm insanlar için aynı düzeydedir. Fakat kişinin bunun gereklerini yerine getirmesi, yani, bu bilgileri elde edebilmesi için nefesine hakim olup ruhunu temizlemesi gerekir. Ancak bu şekilde sezgisel manada bilgi sahibi olabilir.

Gazali, tecrübi, nebevi veya sezgisel bilginin yanında doğuştan bir takım bilme melekelerinin de bizde var olduğunu savunur. “Bilmiş ol ki ilimler, bütün insani nefslere yerleştirilmiş olup her nefis bütün ilimleri elde etmeye kabiliyetlidir. Bir nefsin diğerinden üstünlüğü, dışarıdan ve sonradan kendisine arız olan bir durum sebebiyle bu ilimleri elde etme konusundaki nasibiyle ilgilidir.” (Gazali, 2010: 63) Demek ki doğuştan herkeste bilgileri elde etme noktasında bir meleke var ve insan bu bilgileri nasibi oranında elde edebiliyor. İki insan arasındaki üstünlük ise bilgiye uygun yaşantı ile ona ulaşma noktasındadır. Her ne kadar Gazali'nin bu cümlesinden insanda doğuştan bilgilerin var olduğu gibi bir anlam çıkıyor gözükse de aslında buradan böyle bir sonuç çıkmaz. Çünkü öyle olsa herkes de aynı bilgilerin, aynı düzeyde elde edilmesi gerekirdi. Ayrıca insanın bunu elde edebilmek için çaba harcamasına da, bu bilgiye uygun yaşantılar yaşamasına da gerek kalmazdı. Halbuki kişide bilgiyi elde etme koşulu bellidir. Eğer ki bilgi tecrübi veya rasyonel anlamda bir bilgi ise ona uygun yaşantılar gerekir; yok eğer bilgi sezgisel manada bir bilgi ise, o zaman da insan nefsinin temizlenmesi, terbiye edilmesi gerekir. Bütün bunlar gösteriyor ki insanda doğuştan bilgiler değil, bilme melekeleri vardır, çünkü bunlar aktif halde değil potansiyel bir haldedir ve aktif hale gelebilmesinin şartları vardır. O halde öğreticinin bu noktada yapması gereken bu bilgileri potansiyel halden aktif hale getirmektir. “İlimler; tohumun topraktaki, mücevherin denizin dibindeki yahut madenin ortasındaki vaziyeti gibi nefslerin kökünde bilkuvve olarak sağlam bir şekilde yer edinmiş olup taallüm, bunun kuvveden fiile çıkmasını talep etmek, talim (öğretme) ise bunu kuvveden fiile çıkarmaktır.” (Gazali, 2010: 56-57)

Gazali'nin bu görüşleri neticesinde baktığımızda, o, iki çeşit hatırlamayı kabul eder:

1. Önceden hatırında olan şeyi unuttuktan sonra hatırlamak,
2. Yaratılıştaki kendisinde mevcut olan bir şeyi hatırlamaktır. (Gazali: 219)

Belirttiğimiz üzere Gazali'de doğuştan bilme melekesiyle elde edebileceğimiz bilgiler ilk başta potansiyel anlamda bir bilgidir. Ona göre aktif olan bilgiye deneyimler olmadan ulaşamaz. Çünkü insan zihni bilgiyi edinme yetisine sahip boş bir cevherdir. Onu duyuyla yetkinleştirir. Bu göstermektedir ki, Gazali'de doğuştan potansiyel olarak bilgi edinme melekesi vardır fakat bu meleke tek başına bilgiyi elde etme noktasında yeterli değildir. Bilgiyi elde etmek için bu yetinin yanında, bu bilgiye uygun yaşantıların, deneyimlerin olması gerekir. Ona göre boş bir cevher olan insan zihnini zaman içerisinde yaşadığımız tecrübelerimiz, deneyimlerimiz doldurur. “(...) erginlik çağında, çocuk (...) kelimelerin alıp yürüdüğü bir muhitte ise, layık olan kendisini bu felsefeden korumak ve evvela yalnız Hakk'ı öğretmektir. Çünkü boş bir cevher olan o çocuğun kalp ve beynine evvela o şüphe uyandıracak şeyler doldurulursa bunları atmak farz olur.” (Gazali: 46) Gazali, insan zihnini şu ayet meallerinden hareketle boş bir cevhere benzetmiş olabilir: “Allah sizleri annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde iken çıkarıp dünyaya getirmiştir. Şükredesiniz diye, size duymanız için kulak, görmeniz için gözler ve anlamanız için kalpler vermiştir.” (Kur'an'ı Kerim, Nahl 16/78) Ayrıca Gazali'nin insan zihnini boş bir cevhere benzetmesi ile “genel çerçeve içinde, insan aklının doğuştan boş bir levha, eğitim yoluyla gerçekleşecek bir tabula rasa ya da saf potansiyalite olduğunu kabul eden” (Cevizci, 2008: 183) İbn-i Sina'nın görüşleri arasında benzerlikler vardır.

Gazali'nin bilgiye kaynaklık etme noktasında neyi tercih ettiğine bakmadan önce şunu belirtmek gerekir: O yapısı gereği bir şeyi sorgulamadan kabul etmez. Bu açıdan bakıldığında o bilgiden şüphe ettiği gibi ona ulaşma yollarından da şüphe eder. Bu bağlamda Gazali, var olan bilgilerini sorgular. Bu şekilde kendisinde bilgi olarak neyin kalacağını, daha doğrusu neye bilgi diyebileceğini merak eder ve araştırmaya, sorgulamaya başlar. Bu noktada kendisinde var olan tecrübi bilgilerden ve akla dayanan zorunlu bilgilerden şüphe eder. “Büyük bir ciddiyetle mahsusat (tecrübe) ve zaruriyat üzerinde düşünmeğe, kendimi şüpheye düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım. Nihayet uzun müddet şüphede kalış beni, mahsusatta da emin oluşu kabul etmemeğe zorladı.” (Gazali, 1972: 27) Gazali epistemolojisini temellendirirken ilk olarak, kendisinde bulunan ve tecrübi bilgi olarak nitelendirdiği birikimlerinden şüphe eder ve tecrübi bilgilerin imkanı noktasında deneyimlerden kaynaklanan bilginin varlığını sorgular. Gazali, tecrübe bilgisinin dayanağının ne olduğunu, bu tecrübe bilgisine olan güvenin nereden geldiğini bulmaya çalışır.

“İçim diyordu ki mahsusata güven nereden gelir? Bunların en kuvvetlisi göz hassesidir. Göz, gölgeye bakar ve onu durur halde görür. Ve onda hareket olmadığına hükmeder. Bir müddet sonra tecrübe ve müşahede ile onun hareket ettiğini anlar. O, birdenbire değil de tedrici olarak, yavaş yavaş hareket etmiştir. Öyle ki onun bir duruş hali bile olmamıştır. Yine göz yıldızlara bakar, onları bir para büyüklüğünde küçük görür. Halbuki geometrik deliller, onun yeryüzünden daha büyük olduğunu gösterir. Mahsusattaki bu benzeri hallerde hissi (duyulara dayanan) davranış hakimdir; oysa bunu

akli davranış, müsamaha edilemeyecek bir tarzda tekdüz eder. Bunun üzerine mahsusata güven(im) de yıkıldı.” (Gazali, 1972: 27-28) Bu örnekler göstermektedir ki duyu verilerinden elde edilen tecrübi bilgiler insanı yanıltırlar. Uzaktaki cisimlerin gerçek boyutlarından küçük algılanması, yarısı su dolu olan bardaktaki kaşığın kırık görünmesi v.b. durumlarda duyu verileri insanları yanıltırlar. Bir kez aldatan şey ise her zaman aldatabilir. Aldatıcı olan şey ise, aldatmayanın; nesnel tarzda bir bilginin kaynağı olamaz.

Tecrübeye olan güvenin yıkılmasıyla birlikte yeni bir kaynak arayışı içine giren Gazali, acaba bilginin kaynağı akıl olabilir mi, diye düşünür. Çünkü ona göre akıl yapısı itibariyle duyu verilerinden daha üstündür. Ayrıca akıl duyu verilerine nispetle daha güvenilirdir. Akli ve müsbet ilimler, lugat ilmine üstündür. “Çünkü müsbet ilimleri bildiren akıldır. Lugatı öğreten ise işitme hassasıdır. Akıl’ın işitmeden üstün olduğu aşıkardır.” (Gazali: 41)

Gazali felsefi sisteminde akla büyük önem verir ve bu noktada akli yüceltir. Canlılar içerisinde en üstün varlık insandır. İnsanı diğer canlılardan üstün kılan şey ise onun akıldır. “(...) akıl, insanoğlunun en üstün vasfıdır.” (Gazali: 41) İnsan akli sayesinde diğer canlılar karşısında söz sahibi olabilmektedir. İnsan söz sahibi olabilmeyi ise bilme yetisi ile gerçekleştirebilmektedir. Şimdi sorun şu: Acaba böyle yüceltilen bir şey hatadan ne kadar uzaktır? Onun hata yapması düşünülebilir mi? Acaba bilgiye mutlak anlamda akıl ile ulaşmak mümkün müdür? Akıl bilgiye ulaşma sürecinde insana kaynaklık edebilir mi? Ya akılda, duyu verileri gibi bizi yanıltıyorsa, böyle bir durumda; yanıltıcı olan bu kaynağın doğru bir sonuç vermesi nasıl mümkün olur?

Gazali bu noktadan sonra çok güvendiği akıldan da şüphe etmeye başlar. Çünkü başlangıçta duyu verilerine güveniyordu fakat akıl hakimi geldi ve duyu verilerini yalanladı. Onların hatalı olduklarını ispatladı. Pekala ya akıl da yanıltıyorsa, başka bir hakim, akıl üstü bir hakim de gelir de akli yalanlarsa, aklın hata yaptığını, zihinde var olanların birer kuruntu ya da hayal ürünü olduğunu söylerse, o halde akla olan güven nasıl devam edecektir? Daha doğrusu akla güven kalacak mıdır? “(...) belki sadece “on, üçten daha büyüktür”, “Bir şey hem yok hem var olamaz”, “Bir şey hem hadis, hem kadim, hem var, hem yok, hem bulunması zaruri, hem imkansız olamaz” gibi evveliyatı içine alan akliyata güvenmelidir” dedim. Bunun üzerine mahsusat; “Akliyata güveninin, mahsusata olan güvenin gibi olmadığını nasıl ispat edersin? Bana güveniyordun, akıl hakimi geldi beni yalanladı. Eğer akıl hakimi olmasaydı, beni tasdikte devam edecektin. Belki aklın, idrakin ötesinde başka bir hakim vardır; ortaya çıkarsa, akli verdiği hükümden dolayı tekdüz eder. Nitekim akıl hakimi ortaya çıktı ve hissi, verdiği hükümden dolayı yalanladı.” (Gazali, 1972: 28) Gazali akıldan şüphe etme noktasında ilk başta aklın zorunlu olarak kabul ettiği mantıksal ilkelere (özdeşlik ilkesi) ve matematiğin doğrularından yola çıkar. Çünkü bunlar aklın sarsılmaz olarak kabul ettiği doğrulardır. Fakat Gazali, artık bunlara bile güvenme noktasında şüphe duymaktadır. Şüphesinin kaynağı ise tecrübi bilginin yanıltıcılığını ortaya koyan akıl hakimi gibi, akli da denetleyecek olan bir hakim var olup olmadığı sorusudur. Gazali bundan sonra akılla ilgili şüphelerini iyice artırır ve bu noktada rüya hipotezini ortaya atar.

“Görmüyor musun? Uykuda birçok şeylerin varlığına inanıyor, birçok haller tahayyül ediyor, onların sebat ve istikrarı olduğuna kanaat getiriyorsun. Şu halde, bunlar

hakkında şüpheye düşmüyorsun. Sonra uyanınca düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiçbirinin aslı astarı olmadığını anlıyorsun. O halde uyanık iken his veya akılla inandığın bütün şeylerin gerçek olduğuna nasıl emin olursun? Filhakika bu, senin haline nazaran göz önüne alınırsa gerçektir. Fakat sana öyle bir hal gelebilir ki bu halin senin uyanıklık haline nispeti, uyanıklık halinin uyku haline nispeti gibidir. Ve senin uyanıklık halin, ona nispetle uykudur. Bu hal gelirse, aklınla tevehhüm ettiğin bütün şeylerin neticesiz olduğunu kesin olarak anlarsın.” (Gazali, 1972: 28-29) İnsanlar gerçekten bazı zamanlar uykularında bir takım hayaller görür fakat bunların hayal olduğunun farkına varamazlar. Tıpkı gerçekmiş gibi onları yaşarlar. Bazı zaman bu onlara büyük bir sevinç verir, bazı zaman ise büyük bir üzüntü verir. İnsanlar, onların gerçek olmadığını anlamadan sanki gerçeklermiş gibi güler veya ağlarlar. Bunun bir rüya olduğunu ise ancak uyandıği vakit anlayabilirler, daha doğrusu uyandıklarının farkına vardıklarında, bu bilince sahip olduklarında anlarlar. Peki ya böyle bir şey yoksa, aslında sadece uyandığımızı zannediyorsak, peki hala rüyadaysak... Bunu bilmemizin bir yolu var mı? Şu an uyanık olduğumuzu ne aracılığıyla bilebiliriz?

Gazali rüya hipotezini iyice iletir. Ona göre “Belki bu hal ölüm halidir. (...) Belki, dünya hayatı, ahirete nazaran bir uykudur. İnsan ölünce, her şey ona, şimdi görüldüğünden başka türlü görünecektir.” (Gazali, 1972: 29) Bununla birlikte şöyle bir ihtimal daha var: Belki biz şu an ölmüşüzdür ve ruhumuza dünyada yaşadıkları gösteriliyordur. Bizim de şu an itibarıyla bundan haberimiz yoktur. Ta ki sorguda o ana gelene kadar bunun farkına varamayacağızdır. Dediğim gibi bu sadece bir ihtimalden ibarettir. Şu an itibarıyla bunu ispat etmek pek mümkün değildir. Nasıl ki rüyada iken, bunun bir hayal olduğunu anlayamıyorsak, tıpkı bunun gibi şu an sorgulanıp sorgulanmadığımızı da anlayamayız.

Gazali'nin zihnini sürekli sorular meşgul eder fakat bunlara bir müddet yanıt bulamaz. Çünkü bilgiye kaynaklık edebileceğini düşündüğü iki yetinin de güvenilir olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu noktada acaba insan bilgiye ulaşamaz mı? Yoksa bilginin kaynağı duyu ve aklın dışında başka bir şey midir? “Bu hal böylece iki aya yakın içimi kemirdi. Ben durum itibarıyla safсата mezhebine girmiş oluyor fakat kimseye söylemiyordum. Nihayet Allah Teala bu hastalığıma şifa verdi, sıhhat ve itidale avdet ettim. Akli zaruretler emniyet ve yakın üzere makbul ve güvenilir bir halde geri döndü. Safساتadan bu ayrılış, bir delil yardımıyla değil, Allah Teala'nın kalbime attığı bir nur ile olmuştur. Bu nur birçok bilgilerin anahtarlarıdır.” (Gazali, 1972: 29-30) Gazali dış aleme ve eşyaya ait mantıki bilginin teşekkülünde aklın rolüne büyük önem verirken, yakini bilginin elde edilmesinde aklın rol ve tesirini ortadan kaldırır. (Bolay, 1980: 390) Çünkü “akıl, başlı başına çok az şeyleri halledebilir. Bir şeyin cüz'iyatını değil ancak külliyatını bilmeğe vasil olabilir. (...) kişiyi yegan yegan doğru hükümlere götüremez. Hidayete erdiremez.” (Gazali, 1971: 65)

Aklın rol ve tesirini ortadan kaldıran Gazali, artık bilginin elde edilmesi noktasında yeni ve sağlam bir kriter bulmuştur. Gazali bu yeni ve sağlam kriteri kalp ve kalp gözünün açılması suretiyle doğrudan doğruya Allah'ta bulmuştur. O, insan bilgisinin doğruluk ve hakikate uygunluğunu, aradan bütün vasıtaları (araçları) kaldırarak Allah'a dayandırmış ve O'nunla garanti altına alınmıştır. Böylelikle o, yakinin temelini, bilen sujenin dışında bulmuştur. Bu temel veya kriter bir yandan Allah, öte yandan faal akıl ve peygamberdir. (Bolay, 1980: 391-392) Gazali kalp

gözünü açıklarken kavram kargaşası olmaması için, ona da akıl der. Fakat bu akıl yukarıda bahsettiğimiz akıl değil, kalp ilmini açıklamak için kullanılan akıldır. “Bilmiş ol ki insan kalbinde kemale sahip olan bir göz vardır; buna kimi zaman akıl, kimi zaman ruh, bazen de nefsi- insani denir.” (Gazali, 2010: 73) Gazali bu akıl (kalp gözü) ile daha önceden şüphe ettiği duyu verilerini karşılaştırarak, onun duyu verilerine nispetle üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır.

Göz, kendisine uzak ve çok yakın olan nesnelere göremez. Halbuki akıl için uzak ve yakın eşittir. Göz perde arkasındaki nesnelere göremezken, akıl için böyle bir şey söz konusu değildir. Doğrusu hiçbir hakikat akıldan gizlenemez. Göz nesnelere dış tarafını, en üstte bulunan yönünü görür, onun hakikatinden ziyade kalıplarını ve suretlerini görür. Akıl ise nesnelere derinliklerine, sınırlarına nüfuz eder, onların hakikatlerine vakıf olur. Göz varlıkların bir kısmını görür, akıl ise bütün varlıkları idrak eder. Göz sonsuz olanı göremez, buna karşılık akıl sonsuzu idrak etme gücüne sahiptir. Göz büyüğü küçük görür, akıl ise bunun doğrusunu kavrar. (Gazali, 2010: 74-76) Gazali'nin aklı iki anlamda kullanmasını ve bu ikinci anlamdaki aklın duyu verilerine üstünlüğünü bu şekilde zikrettikten sonra, şimdi sorun bu ikinci anlamdaki aklın (kalp gözü) bilgilere nasıl ulaştığını ortaya koyabilmektir. Gazali'nin felsefi sisteminde, kalp gözü veya Allah tarafından insanın kalbine doğan nuru açıklayabilmek için, onun Rabbani öğrenim olarak nitelendirdiği sistemini incelemek gerekir.

Gazali'ye göre, Rabbani öğrenim iki şekilde olur: Bunlardan birincisi vahiydir. İkincisi ise ilhamdır. İlham vahiy eserdir; nitekim vahiy gaybi durumun açıkça, ilham ise örtülü bir biçimde ortaya konulmasıdır. Vahiyden kaynaklanan ilme “nebevi bilgi”, ilhamdan kaynaklanana ise “ledünni ilim” denir. İlham, vahiyden daha aşağıda kalır ve vahye nispetle zayıftır fakat rüyaya nispetle de daha kuvvetlidir. Ledünni ilimde Allah ile insan arasında hiçbir vasıta yoktur. Bu ilim saf, temiz, ince kalplere gayb kandilinden gelen ışık gibidir. (Gazali, 2010: 58-60) Allah bir insan için iyi şeyler dilediğinde; Kendisi'yle insan arasındaki perdeyi kaldırır. Böylece insan, varlıklarla (yaratılmışlarla) ilgili bilgilere vakıf olur. Hikmetin hakikati ledünni ilim sayesinde elde edilebilir. Bu mertebeye ulaşmayan insan hikmet sahibi, bilge olamaz. Bu ledünni ilim mertebesine ulaşanlar çok fazla çaba harcamadan bilgilere sahip olurlar. Az taallüm eder çok bilirler. (Gazali, 2010: 61) Kişiyi fikir kapısı açıldığında tefekkür yolunu ve sezgiyle elde edilmek istenen sonuca varma yolunun nasıl olduğunu bilir. Böylece kalbi ferahlık bulur, sağgörüsü açılır, nefsindeki fazla bir çaba ve yorgunluk yaşamadan potansiyelden aktif hale getirir. (Gazali, 2010: 58) Teorik ve pratik ilimlerin büyük kısmını hikmet sahibi nefisler, fazla çaba harcamadan, zihinlerinin duruluğu, fikir kuvvetleri ve sezgilerinin keskinliği sayesinde elde etmişlerdir. (Gazali, 2010: 57)

Ledünni ilim; ilham nurunun akışıdır. Bu ilim kişinin nefsinin düzenlenmesinden, terbiye etmesinden sonra elde edilir. Bu düzenleme için ise üç şey gereklidir:

1. Bütün ilimleri elde etmek ve bunların büyük çoğunluğunda en büyük nasibi almak, en yüksek yere varmaktır.
2. Doğru riyazet (nefsin isteklerini kırma) ve sahih murakabe (denetleme, kontrol) dir.
3. Tefekkürdür. (Gazali, 2010: 66)

İnsan sınırlı yaşamında nasıl olur da birçok bilgiye sahip olabilir, sorusuna Gazali açısından verilecek cevap, tefekkür ile olacaktır. Duyuların nitelikleri üzerine aklın nuru üstün gelince, bilgiyi arzulayan kişi az bir tefekkür sayesinde çok öğrenmeye ihtiyaç duymaktan kurtulur; çünkü kabiliyetli bir nefis, kısa bir zaman tefekkür ile donuk bir nefsin bir senelik öğrenmesinden daha fazla faydalar elde eder. Bu bağlamda öğrenme tefekküre ihtiyaç duyar. Çünkü insan kendisi için önemli olan bütün bilgileri öğrenme yoluyla elde edemez, her şeyi öğrenmeye güç yetiremez. O bir şey öğrenir ve bilgilerden tefekkür yoluyla başka şeyler çıkarır. Bunların bir kısmına çalışarak, bir kısmına akıl yürüterek, bir kısmına da derunundan fikir duruluğu sayesinde sahip olur. Örneğin bir mühendis ihtiyaç duyduğu bütün bilgileri ömrü boyunca öğrenemez. O mühendisliğin genel esaslarını ve geçerli kurallarını öğrenir. Daha sonra bunlardan kıyasla yeni bilgiler elde eder. Bütün bedeni ve nefsanî işlerde durum böyledir; başlangıcı öğrenilir, devamı tefekkürle elde edilir. (Gazali, 2010: 57-58)

Gazali açısından “insanın bilgiye ulaşma sürecine kaynaklık edecek şey nedir?” sorusunun cevabı; kalptir. Çünkü Gazali’ye göre, “kalp, Rabbani ve ruhani bir latife ve incelik. (...) O latife, insanoğlunun hakikatidir. İdrak eden bilen ve kavrayan odur.” (Gazali, 1990: 9) Bu anlamda kalp onun felsefi sisteminde olmazsa olmaz koşuldur. Ona göre “kalp ilmi, farz-ı ayn dır (herkese kesin borçtur).” (Gazali, 1963: 44) İnsan ancak kalbi sayesinde bilgiyi elde edebilir. Hatta kişinin kendi kalbi hakkında bir bilgisi yoksa yani kalbini tanımıyorsa, o kişi kendisini de tanımaz, kendisini tanımadığı zaman Rabbini de tanımaz. Eğer ki kişi kalbini tanımıyorsa, onun dışındaki hiçbir şeyi de tanımaz. (Gazali, 1990: 8) Gazali bütün var olan bilgimizde; öncelikle kalbimizi bilmemiz gerektiğini, oradan hareketle kendimizi bilebileceğimizi, kendimizi bilmemiz vasıtasıyla Allah’ı bilebileceğimizi, oradan da diğer bütün her şeyi bilebileceğimizi savunmaktadır.

Bilginin kaynağının kalp olduğunu savunan Gazali onu; insanoğlunda bütün emirlerdeki hakikatin hakikati kendisinde görülsün diye hazırlanmış bir ayna (Gazali, 1990: 27) olarak tasvir etmektedir. Ona göre, “(...) kalp, ilimlerin hakikatleri karşısında, tıpkı renkli suretler (biçimler) karşısında bir ayna gibidir. Nasıl ki her renkli cismin bir sureti ve bu suretin de, karşısındaki aynada meydana gelmiş bir benzeri varsa, aynı şekilde, her bilinen şeyin de bir hakikati vardır. Bu hakikat, bilinen o şeyin suretidir. İşte bu suret kalp aynasında tab olunur (parlar), orada vuzuha (aydınlığa, açıklığa) kavuşur.” (Gazali, 1971: 109-110)

Gazali’ye göre bu hakikate ulaşma sürecinde, kalp tek başına çalışmaz. Onun bu manada emrinde çalışan azaları vardır ve o, bunlara hükmeder. “Bil ki, ilmin mahalli kalptir. Kalpten gayem; bütün azaları idare eden latifedir. İtaati yapılan ve bütün azalar tarafından hizmetine koşulan ancak bu kalptir.” (Gazali, 1990: 27) Buradan anlaşılıyor ki kalp, Gazali’nin felsefi sisteminde insana ait en üstün organdır. Çünkü bütün azaları o yönetir. Onun dışındaki her şey ancak ona itaat eder. Azaların onun verdiği bir hükme karşı çıkmak gibi bir lüksleri yoktur. “Allah nezdindeki sırları keşfeden kalptir. Diğer azalar ise, kalbin hizmetçi ve bağlılarıdır. Kalbin çalıştırdığı aletleridir. Efendinin, kölesini çalıştırdığı, çobanın (idareci) raiyesini (sürüsünü) güttüğü ve san’atçının aletini çalıştırdığı gibi, kalp de diğer azaları çalıştırmaktadır.” (Gazali, 1990: 7) Bu bağlamda kalbin iki ordusu vardır. Onun birinci ordusu gözle görülürken, ikinci ordusu ise ancak sezgiyle görülür. Kalp, burada padişah hükmündedir. Orduları ise, hizmetkar ve

yardımcılar hükmündedir. Onun gözle görülen ordusu; el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer gizli ve açık azalardır. Zira bütün bu azalar kalbin hizmetçisidir ve ona itaat ederler. Onların gerçekleştirdiği eylemler kalp sayesinde ve onun emrine aykırı davranış sergileyemezler. O, göze açıl dediği zaman, göz hemen açılır, dile konuşmayı emrettiğinde dil hemen konuşur. (Gazali, 1990: 12) Kalbin bunlardan başka bir ordusu daha vardır. O ordusu da; ilim, hikmet ve tefekkürdür. (Gazali, 1990: 14)

Gazali'ye göre her türlü bilgimizin kaynağı olan kalp ve kalp gözü yaşantılarda sürekli aktiftir. Kalp gözü yalnızca bilgiyi elde etmekle kalmaz bunun yanında “ (...) kendisini bilici (alim) ve kudret sahibi olarak idrak eder; ayrıca kendisinin bilgi sahibi olduğunu idrak ettiği gibi kendisinin bilgi sahibi olduğunu bildiğini, kendisinin bilgi sahibi olduğunu bilişini bildiğini...-sonsuz dek- idrak eder.” (Gazali, 2010: 74) Yani kalp gözü bilgiyi elde etme süreçlerinin tamamının farkındadır. Görüldüğü gibi Gazali bilgiyi elde etme sürecinde kalp gözüne (akla) büyük önem vermekte, o olmadan bilginin elde edilmesini mümkün görmemektedir. Ona göre “(...) ilmin kaynağı, doğum yeri ve kökü akıl olduğuna göre aklın şerefi de meydana çıkmıştır. Akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur ve göze nispetle görmek gibidir.” (Gazali: 209) Fakat bazı aklın bilgiye ulaşamayacağını, bazı ağacın meyve vermeyeceğini ya da bazı gözün görmeyeceğini düşünmekte mantıksal açıdan bir çelişki yoktur. Bu söylenenlerin; aklın bilgiye ulaşmasının, ağacın meyve vermesinin ya da gözün görmesinin gerçekleşebilmesi için uygun koşulların oluşması gerekir. İnsanın bilgiye ulaşabilmesi için de, o bilgiye ulaşmayı mümkün kılacak yaşantıları, deneyimleri olması gerekir. Bu yaşantılar da onun nasibi derecesinde olur. Çünkü insan her şeyi deneyimleyemez. Sınırlı yaşamı buna müsaade etmez. Bunların dışında kalbin bilgiye ulaşmasını engelleyen başka durumlar da olabilir. Bunlar kalp gözünün (aklın) perdeleridir. Fakat bu perdeyi oluşturan başka bir şey değil yine aklın kendisidir. “Aklın perdesine gelince, göz nasıl göz kapaklarını kapatmak suretiyle kendisine ait bir perde oluşturursa, akıl da bazı nitelikleri sebebiyle kendi kendisine perde oluşturur.” (Gazali, 2010: 74)

Tecrübe ve akılla bilgiye ulaşmayı engelleyen durumlar olduğu gibi kalple de bilgiye ulaşmayı engelleyen durumların olduğunu iddia eden Gazali'ye göre, “ (...) nefslerden bazıları dünya hayatında bozulur, zaafa uğrar. Böyle çeşitli zaaf ve hastalıklarla ise hakikatleri idrak etmek imkansızdır.” (Gazali, 2010: 63) İnsanlar dünya hayatında bazı isteklerini bastıramayarak onların kölesi olurlar. Bu doyumsuz istek ve arzular onların bozulmalarına sebep olur. Bu bozulmalar ise kalp ile hakikat arasında perde olur ve kalbin hakikate ulaşmasını engeller. “(...) ilimlerin nurları, kalpler cihetinden gelen meşguliyet, bulanıklık ve habasetten (kötülükten) dolayı perdelenmiş olur da kalplere girmez.” (Gazali, 1990: 19) O halde, hakikate ulaşmak için kalbin dünyevi şeylerden ve kötülüklerden temizlenmesi gerekmektedir.

Kalbin hakikatleri kavramasına, bilmesine engel olan sebepleri beş başlıkta toplamak mümkündür. Bunlar:

1. Kalbin zatındaki eksiklikler,

2. Şehvi arzuların neden olduğu günahların ve habasetliklerin (kötülüklerin), kalbin yüzünde toplanmış olması,

3. Kalbin, başka hedeflere, başka gayelere yönelmiş olması,

4. Perde,

5. Cehalet, hakikate ulaşacak yolları bilmemektir. (Gazali, 1971: 111-114 ve Gazali, 1990: 27-29)

Gazali'ye göre bu beş sebep yüzünden insanlar eşyaların hakikatlerini elde edemez. Eğer ki bu sebepler ortadan kaldırılırsa kalp eşyanın hakikatini bilme kabiliyetine sahiptir. (Gazali, 1971: 115) Kalbi ile kendisi arasındaki perdeyi kaldırmayı başaranlar, maddi ve manevi alemlerin bilgisine sahip olurlar. Duyularla algılanan maddi varlıklar alemini gördüğü gibi, gayb ve melekut alemini (ruhların ve meleklerin alemi) de görürler. (Gazali, 1971: 117) İlmin merkezi olan kalp ile ilim arasına giren perdeyi kaldırmanın yolu ise iyi şeyler yapmak, onu var olan dünya zevklerinden ve kötü şeylerden arındırmaktır. Ancak bu şekilde kalp huzura erer, ancak bu şekilde o, bilgileri elde eder. “Taatlar, azaların amellerinin bütün gayesi, kalbin tasfiyesi ve tezkiyesidir, cilalanmasıdır. Kalbi temizleyen kurtulmuştur. Kalbin temiz edilmesinden gaye; iman nurlarının orada hasıl olmasıdır. Yani marifet nurunun parlamasıdır.” (Gazali, 1990: 31)

Gazali'nin bu noktada gayesi; Allah'ın sıfat ve fiillerini bilmeye perde olan kir ve paslardan kalp ayinesini (aynasını) temizleyip cilalandırma yolunu göstermektir. Ona göre kalbin temizlenmesi ise, nefsanî ve hayvanî arzuları terk ederek, Peygamberlerin izinden yürümekle mümkündür. (Gazali: 58) Çünkü ona göre “Nebiler kalp hastalıklarının tabipleridir.” (Gazali, 1972: 73) Demek ki kalbe perde olan şey bizim bedeni ve dünyevi yönde olan istek ve arzularımızdır. Kişi eğer kalbini temizlemek istiyorsa öncelikle nefsini terbiye etmeli, bu tarz istek ve arzularından uzaklaşmalıdır. Bunu ise Peygamberlerin hayatını inceleyerek, onların yaptıklarını yaparak, terk ettiklerini terk ederek gerçekleştirebilir.

İlim öğretmekle meşgul olan kişiler de bu noktayı göz önünde bulundurmalı ve ona dikkat etmelidir. Çünkü “ilim öğretenler insanların kalpleri ve akılları üzerinde tasarruf ederler. Yeryüzündeki en üstün yaratık insan, insanın en değerli cüz'ü ise kalbidir. İlim öğreten, kalbi olgunlaştırmak, temizlemek, cilalandırma ve rızayı ilahiyeye yaklaştırmakla meşguldür (...)” Bu şekilde insanın ruhu tamamen temizlenecek, hakikate ulaşmasını engelleyen perdeler kalkacak ve insan gerçek manada bilgiye sahip olacaktır. Ruh tamamen temizlenince gayb alemi (gözle görülmeyen şeylerin alemi) ile arasındaki perde kalkar ve “kalp gözü” açılır. Kalp gözü açılınca Levh-i Mahfuzdaki özler, eşyanın hakikatleri insanın kalbine aynadaki akis gibi akseder. Şu halde bu bilgi eşyanın hakikatini bir seferde ve bütünüyle kavrar. Mantıki bilginin metodu muhakeme (usavurma) ve tümevarım iken, bu bilginin metodu sezgidir. (Bolay, 1980: 389)

Sonuç olarak bilgiye nasıl ulaşabileceğini arayan Gazali, bu noktada duyu verilerinden hareket eder ve bilginin kaynağının duyu verileri olabileceğini düşünür. Fakat duyu verileri mevcut birçok durumda bizi yanılttığı için onun bilgiye kaynaklık edemeyeceğini anlar ve akla yönelir. Acaba bilginin kaynağı akıl mıdır, diye düşünür fakat akıl da bahsettiğimiz noktalarda olduğu gibi, benzer birçok durumda bizi yanıltabilir. O halde, akla da güvenilemez. Bundan sonra Gazali bilginin varlığı

noktasında şüpheye düşer. Birçok şüphe evresinden geçer ve nihayet bilgiye nasıl ulaşılacağını bulur. Bilgiye ulaşma yolu ne tecrübedir ne de akıldır. Bu Allah'ın insanın kalbine doğurduğu bir nurdur. İnsan bu nur sayesinde karşılaştığı şeylerin hakikatini bir seferde kavrar. Gazali'ye göre, bilgiye ancak böyle bir sezgiyle ulaşılabilir, bilgi ancak böyle bir sezgi ile mümkündür.

Kaynakça

Aster, E. von, (1943) *Felsefe Tarihi Dersleri 1*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası.

Bolay, S. H. (1980) *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması*, İstanbul: Kalem Yayıncılık.

Cevizci, A. (2008) *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.

Gazali, (1972) *Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: Şamil Yayınevi.

Gazali, *İhyau' Ulumi'd-Din*, Cilt 1-1, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları.

Gazali, (1990) *İhyau' Ulumi'd-Din*, Cilt 3, Çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Yeniden Tetkik ve Tashih Eden: A. Fikri Yavuz, İstanbul: Tuğra Neşriyat.

Gazali, (1971) *Mukaddes Merdivenler (Mearicül'Kuds)*, Çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Eskin Matbaası.

Gazali, (1963) *Oğlum*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,.

Gazali, (2010) *Yol, Bilgi ve Varlık*, Çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul: Sufi Kitap Yayıncılık,.

Gökberk, M. (2005), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi,.

Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Anlamı (2001), Nahl 16' 78, Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, İzmir: İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Platon, (1990) *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: M.E.B. Yayınları.

İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış

Özet

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* adlı eserlerinde insanın işlevine (*ergon*) ilişkin gerçekleştirdiği soruşturmayı inceleyen bu çalışmanın amacı, insan için ideal olan yaşam biçiminin aydınlatılmasında rol alan kavramlara yönelik bir analiz gerçekleştirmektir. İnsanın işlevi sorunu, kuşkusuz Aristoteles'in etiği içinden tek başına soyutlanabilecek bir konu değildir. Bu bağlamda işlev konusunun ortaya konulması amacıyla, Aristoteles'in sistemi içinde önemli yeri olan başkaca kavramlar netleştirilmeye çalışılmıştır. Metin içinde *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* eserlerine *N.E* ve *E.E* şeklinde kısaltılarak gönderimde bulunulmuştur.

Anahtar Sözcükler

İyi, *Telos*, *Eudaimonia*, Erdem, Teorik ve Pratik Bilgelik, İdeal Hayat.

What is the Function of Man With Regard to Being a Man? : An Aristotelian View

Abstract

The aim of this work which examines the investigation regarding the function (*ergon*) of human in Aristotle's works *The Nicomachean Ethics* and *The Eudemian Ethics* is to make an analysis about the concepts which play role in illuminating the ideal way of life for human. The function of human is certainly not a matter that can be abstracted from Aristotle's ethics alone. In this context, to present the issue of function, it is intended to clarify the other main concepts in Aristotle's system. In this text, the works *The Nicomachean Ethics* and *The Eudemian Ethics* are referred as the abbreviations *N.E* and *E.E*.

Key Words

Good, *Telos*, *Eudaimonia*, Virtue, Theoretical and Practical Wisdom, Ideal Life.

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

İşlev kavramını (function) mekanik çağrışımı nedeniyle ilk bakışta insan varlığıyla ilişkilendirmek özellikle de etik söz konusu olduğunda zor görünmektedir. Bir sistemin içerisindeki parçaların, bütünselliğe yaptıkları katkıda sahip oldukları görevlere gönderimde bulunan bu terim, her parçanın kendine özgü olan işini tanımlamaktadır.

Biyolojik kökeni bulunan işlev terimi, bir seçim süreci aracılığıyla gelişen bir sistemde, bir nesnenin neden ortaya çıktığı sorusuna verilen cevabı içermektedir. Dolayısıyla işlev, bu nesnenin, bir nedensellik zinciri ile bir amaca veya başarıya ulaşma sürecine gönderimde bulunur (Dusenbery, 1992: 7-8). İşlev biyolojide, bir popülasyonda bir tür özelliğın niçin var olduğunu veya devam ettiğini açıklamak için kullanılan terimdir. Bu bağlamda işlev, tasarım (design) kavramıyla da ilişkilidir. Söz gelimi, “*T*, ancak ve ancak *X*, *T*’nin biyolojik işlevi ise, doğal olarak *X* için tasarlanmıştır.” Başka bir deyişle, *T*’nin, *X*’i yerine getirmek için doğal olarak tasarlandığını söylemek, *X*’in, *T*’nin biyolojik işlevi olduğunu söylemektir (Allen, 2003).

Ergonun, işlev olarak dilimize çevrilmesi ve işlev teriminin de belirli bir kullanım amacıyla tasarlanmış olma düşüncesini beraberinde getirmesi, ilk bakışta insanın bir alet gibi düşünülmesine yol açmaktadır. Söz konusu insan dışındaki canlılar dünyası ya da insan elinden çıkma makineler olduğunda rahatlıkla kullanılan işlev teriminin, insan varlığının kendisi merkeze alındığında aynı rahatlıkla kullanılamayışının nedeni kuşkusuz, insanın belirli bir iş yapmak üzere tasarlanmış bir alet olmaması veya salt güdü ve nedensellik yasalarına belirlenmemesidir. Yine de biyolojiyle yakından ilgilenen Aristoteles, insan yaşamının amacını ortaya koyarken, işlev (*ergon*) terimini kullanmaya gereksinim duymuş ve bu terimi pek çok farklı kavramla ilişkilendirmiştir.

Belirli bir amaca yönelik olarak kullanılmak için tasarlanmış bir alet, bir nesnedir. Ancak insanın böyle bir nesne olduğunu düşünmek Aristoteles’in *ergonu* söz konusu olduğunda mümkün değildir. Gözün işlevinin görmek olduğunu söylemek, insanların gözü görmek için kullandıklarını söylemenin başka bir yoludur. Ancak görme yeteneği, bir kimse gözlerini kapatarak sokakta yürüyor olsa dahi, hâlâ gözün işlevi olarak kalacaktır. Bu durumda, işlevin basitçe kullanım olarak anlaşılması, bir işleve sahip olmanın, tasarlanmış olmak şeklinde düşünülmesi ya da sadece bir araç olarak faydalı olan bir şeye işlevsel gözüyle bakılması, Aristoteles’in *ergon* kavramıyla anlatmak istediklerini yanlış yorumlamak olacaktır. Aristoteles için bir şeyin işlevi, o şeyin doğasının açıkça görülebileceği, sadece onun yapabildiği ayrıcalıklı aktivitesidir (Clark 1972: 271-2). Aristoteles *Metafizik*’te bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insanı özgür olarak nitelendirir, o halde özgür olma olanağına sahip olan bir insanın bir alet olduğunu düşünmek mümkün değildir (*Metafizik* 1982b 25).

Aristoteles’i, insanın da tıpkı bir flütçü, ayakkabıcı veya marangozda olduğu gibi bir işlevi olduğu düşüncesine ulaştıran şeyin ne olduğunu kavramak için, onun insan doğası, iyi, *telos*, *eudaimonia*, erdem, teorik ve pratik bilgelik ile ideal hayat gibi kavramlarla ne anlatmak istediği netleştirilmelidir.

I. Etik Bir Belirlenim Olarak İnsanın İşlevi: *İnsan Doğası*

Aristoteles, etik görüşünü ortaya koyarken neden insanın işlevini belirleme ihtiyacı duymuştur? İnsanın işlevinin ne olduğunun kavranması, insanın mutluluğunun ne olduğu sorusuyla bağlantılıdır. İnsanın işlevi, onu diğer şeylerden ayıran özelliği, diğer bir deyişle başka hiçbir şeye değil fakat insana özgü olan doğası ya da potansiyelidir. Bu bağlamda insanın işlevinin belirlenmesi, onun özünün ortaya konulmasıdır. İnsanın özünün ne olduğu belirlendiğinde, insan için iyi bir yaşamın ne olduğu da belirlenebilecektir.

Her varlığın doğası gereği yöneldiği kendine özgü, mükemmel bir hal vardır. Bu anlamda doğa, belirlenmiş bir şey değil, bir tamamlanma süreci, olanak halinde olan şeyi (doğayı) gerçekleştirme süreci, bu süreç sonunda o şeyin kendine özgü işlevini yerine getirmesi ve amacına kavuşması sürecidir (Özcan 2006: 99).

Etik bir yaşam sorunsalı hiç şüphesiz, iyi bir yaşamın ne olduğu sorusuyla ilişkilidir. Bu noktada iyi bir yaşamın ne olduğu sorusunu, insanın özünün, başka bir deyişle işlevinin ne olduğu sorusuna bağlayan Aristoteles için, insanın ne olduğu bilindiğinde, onun nasıl eylemesi gerektiği sorusuna da yanıt verilebilecek, böylelikle etik bir teori oluşturulabilecektir. Bu nedenle, insan için en iyi olan yaşamın ne olduğu belirlenmeden önce insanın ne olduğunun tanımlanması gerekir (Erkızan 2010: 88).

İnsanın doğasının, diğer bir ifadeyle işlevinin belirlenmesi, onda kendisinden başka hiçbir varlığın gerçekleştiremeyeceği potansiyelin ne olduğunun araştırılması anlamına gelir. Bu potansiyelin aktif hale gelmesi ile insan, kendisi için en iyi olan yaşama ulaşabilecektir. Etik, Aristoteles için bu potansiyelin ne olduğunun ve nasıl gerçekleştirileceğinin araştırılmasıdır. Bu araştırma ile insan için en yüksek mutluluğun ne tür bir yaşamsal etkinlikte mümkün olduğu ortaya konulabilecektir. Bu nedenle Aristoteles, etik bir soruşturmanın temelini insanın işlevinin ne olduğu tartışmasını yerleştirmiş ve *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bir kısmını bu sorunun yanıtlanmasına adanmıştır. Ona göre insanın mutluluğunu açık bir şekilde kavrayabilmek için önce işlevinin ne olduğu ortaya konulmalıdır.

Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duylara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamı kalıyor (*N.E.* 1097b 29-1098a 5).

Görüldüğü gibi Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında iyi bir yaşam sorununu, düşünün bir varlık olarak insan kavrayışına bağlamakta ve insanın doğasını düşünme etkinliğine eşitlemektedir. O halde giriş bölümünde biyolojiden ödünç alınan denklemdeki sembollerin yerine insan ve düşünme kavramları konulduğunda Aristoteles'te işlev teriminin anlamı daha da netlik kazanacaktır. "*İnsan*; ancak ve ancak

düşünme, insanın bir işleviyse, doğal olarak *düşünme* için tasarlanmıştır, başka bir deyişle insanın, *düşünmeyi* yerine getirmek için doğal olarak tasarlandığını söylemek, *düşünmenin*, insanın işlevi olduğunu söylemektir”. Bu nedenle işlev kavramı Aristoteles için etiğin kurulmasında oldukça önemli bir role sahiptir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğinin akli olduğunu belirten Aristoteles, insanın akli ile neyin ya da nelerin bilgisine ulaşması gerektiği konusunu ise sonuncu kitaba kadar netleştirmemektedir. Yine de insanın işlevinin düşünme etkinliği olduğunu söylemek yeterli değildir. Belirlenmesi gereken daha önemli bir konu, bu düşünme etkinliğinin neye yönelik olduğudur.

II. İnsanın İşlevinin Arka Planında Yatan ‘İyi’ ve ‘Eudaimonia’: Telos

Nikomakhos’a Etik’in daha ilk cümlesinde *telos* ile iyi arasında önemli bir ilişki olduğu kabulü gözler önüne serilmektedir. “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler” (N.E. 1094a-3).

Her bilgi ve her tercihin arzuladığı şeyi iyi olarak tanımlayan Aristoteles, iki tür iyiden söz etmektedir. İyi, onu iyi yapan nedenlere göre iki türlü ele alınmaktadır; kendi başına iyi olanlar ve başka bir şey için iyi olanlar (N.E. 1096b 13-15). O halde Aristoteles için, Platon’da olduğu gibi tek bir iyinin varlığından söz etmek mümkün değildir. *Eudemos’a Etik*’te bunu açıkça ifade eden Aristoteles için aranan iyinin kendisi, iyi ideası ya da ortak bir iyi kavramı değildir; çünkü iyi ideası, devinimden -değişmeden bağımsızdır bu nedenle de yapılacak- edilecek bir şey değildir; ortak bir iyi kavramı ise değişebilir bir şeydir; ancak yine ilki gibi yapılacak- edilecek bir şey değildir (E.E. 1218b 7-10). Aristoteles, etik görüşüne temel olacak bir iyi kavramını, insanın hiçbir zaman elde edemeyeceği bir ideadan çok, somut ilişkilerinde, yapıp etmelerinde aramaktadır. Bu bağlamda değişik eylem ve sanatlardaki iyi ile askerlikte, tıpta ya da mimarlıktaki iyiler birbirlerinden farklı olduğu için tek bir iyi tanımına ulaşmak mümkün değildir. Yine de Aristoteles’in iyi olan her şeyin bir listesini çıkarma amacında olduğu da düşünülmemelidir; onun, etik söz konusu olduğunda araştırdığı tek bir iyi vardır.

İyi kavramını netleştirmek için Aristoteles, *telos* kavramına başvurmaktadır. Ona göre her eylemin bir amacı vardır ve amaç insan için iyi olandır (N.E. 1094b 6). Tıpkı iyi gibi, amaçtan da iki şekilde söz eden Aristoteles’e göre hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip sadece kendisi için tercih edilen amaçlar ile bir başka şey için tercih edilen amaçlar vardır. Söz gelimi zenginlik veya flüt gibi amaçlar her zaman başka bir amaç için tercih edilirler, bu nedenle bunların kendileri amaç değildirler. Bu noktada Aristoteles, amaç ile iyi kavramlarını ilişkilendirerek, kendisi amaç olan bir şeyin en iyi olduğunu ifade eder (N.E. 1097a 25-b1). Her bir nesnenin işi onun amacıdır... Amaç, amaç olarak en iyidir. Amaç; en iyi, en uçtaki şeydir, başka her nesnenin onun için olduğu şeydir (E.E. 1219a 7-11). O halde Aristoteles için bir şeyin amacı, onun özünü ya da formuyla ilgilidir; çünkü Aristoteles, bir şeyin ‘ne için olduğu’ başka bir deyişle amacının ne olduğu sorusunun en nihayetinde o şeyin ‘ne olduğu’ sorusuna indirgenliğini belirtmektedir (*Fizik* II.7, 198a 15).

Aristoteles, amaçtan iki şekilde söz etse de, iyi olan şeylerin bir listesini çıkarmak istemediği gibi, insan amaçlarının bir listesini çıkarmak niyetinde de değildir. Onun, insanın işlevinin ne olduğuna yönelik belirlemesini destekleyecek olan amaç, insanın nihai ve en yüksek amacı olan şeydir. “Oysa en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor. Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa bunların arasında en çok kendisi amaç olanı” (N.E. 1097a 29-32). İyi ve amaç kavramlarını birbirleriyle ilişkilendirerek en iyi olanın kendisi amaç olan bir şey olduğunu ifade eden Aristoteles böylece, amaçlar arasında bir hiyerarşi oluşturarak amaçlar konusuna da bir sınırlama getirmek ister; çünkü *Metafizik*'in α kitabında ifade ettiği gibi sonsuz bir amaçlar dizisi aslında iyi olanı ortadan kaldıracaktır. Eğer bir son nokta olmazsa başka bir deyişle bir sona ulaşamayacaksa, hiç kimse bir şey yapmayacaktır. İnsanın bir amaca ulaşmak için eylemde bulunması aynı zamanda bir sınırdır. Çünkü Aristoteles'e göre amacın kendisi bir sınırdır (*Metafizik*, α 994b 10-17).

Benzer bir ifadeyle *Nikomakhos'a Etik* ve *Fizik*'te de karşılaşılmaktadır, “yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsa (çünkü bu şekilde bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır” (1094a 19-23). En son nokta değil, en iyi nokta amaçtır (*Fizik* II.2, 194a 31).

O halde Aristoteles için amaçlar arasında tüm amaçların üzerinde olan tek bir amaç vardır ki bu amaç, insanın işlevini oluşturmaktadır. Bir şeyin işlevinin, onu doğası ya da özü olduğuna ilk bölümde değinilmişti. İnsanın pek çok amacı içinden yalnız birinin onun işlevi olduğunu düşünmek Aristoteles açısından tutarlıdır; çünkü bir şeyin tek bir özü olduğu kabul ediliyorsa, birden fazla işlevi ya da amacı olduğu da düşünülemez (Lear 2004: 22).

Başka bir amaca götürdüğü için değil, fakat sadece kendisi için tercih edilen tek şey, dolayısıyla da insan için nihai amaç olarak iyi olan şey, Aristoteles'e göre mutluluktur (N.E. 1097b 22). Yine de mutluluğun nerede olduğu konusunda farklı görüşler olması kaçınılmazdır. Aristoteles, mutluluğun arandığı yere göre birbirinden farklı yaşam tarzlarının olduğunu ifade etmektedir. “Herkes mutluluğu üç tür yaşamdan birine bağlıyor; siyasetçi yaşamı, felsefeci yaşamı ve haz yaşamı” (E.E. 1216a 26-28). Aristoteles bu üç yaşama ayrı ayrı yer verse de, bu yaşamların hepsinin aynı derecede mutluluğa götürdüğünü düşünmek mümkün değildir. Yine de *Nikomakhos'a Etik*'in son kitabına kadar bu ayrıma varmak zordur. Her şeye rağmen Aristoteles'in tek bir iyiyi ve tek bir amacı belirleme niyetinde oluşu, onun tek bir mutluluk türünü de diğerlerinden ayırma amacında olduğuna gönderimde bulunmaktadır. “Yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç olan ve kendine yeter olan en yüksek iyidir” (N.E. 1097b 20-23). Başka amaçlara eşlik eden mutluluğun dışında Aristoteles'in peşinde olduğu mutluluk, kendi kendine yeter olduğu için tercih edilen en mükemmel ve kendisi amaç olan mutluluktur. İşte bu *eudaimoniadır*.

Aristoteles'te iyi yaşamak (eu-zen), iyiyi gerçekleştirmek (eu-prattein) anlamına gelen *eudaimonia* terimini (E.E. 1219b) mutluluk olarak düşünmek doğru değildir. Mutluluk kelimesi anlık bir duygu durumunu ifade ederken, *eudaimonia* terimi; bir duygu durumundan (*hexis*) çok, insanın kendi dinamis'lerini gerçekleştirdiği, yaşam

boyu etkin olduğu bir hayatı ifade eder. *Eudaimonia* özünde etkin olmak (*energeia*) demektir (Çankaya 2010: 110). Bu nedenle Aristoteles'te en yüksek mutluluk söz konusu olduğunda *eudaimonia*'nın sahip olduğu anlam göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda insan eylemlerinin en yüksek amacı, başka hiçbir şeyin aracı olmayan ve mükemmelliğini kendine yeter oluşundan alan *eudaimoniadır*. Tüm diğer iyilerin üzerindeki en yüksek iyi olarak *eudaimonia*, Aristoteles'in etiğinin peşinde olduğu insanın işlevi sorununa bağlanmaktadır. İnsanın *telosunun eudaimonia* olduğunun belirlenmesi, onun bu *telosa* nasıl ulaşacağı sorusunu gündeme getirir. Bu soru ise insanın işlevinin ne olduğu sorusunun farklı bir biçimidir.

III. *Telosu Gerçekleştirmenin Olanığı: Erdeme Uygun Etkinlik*

İnsanın en yüksek amacının *eudaimonia* olduğu belirlendikten sonra *eudaimoniaya* nasıl ulaşılacağı sorusunun yanıtlanması gerekir. İnsanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve erdemlerden oluştuğunu belirten Aristoteles, her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapıldığında, iyinin gerçekleştirilmiş olduğunu ifade etmektedir (*N.E.* 1098a 14-17). O halde insanın işlevini belirleme sorunu dâhilinde atılması gereken sıradaki adım, insanın *eudaimoniaya* nasıl ulaşacağını ortaya koymaktır. Aristoteles erdemli bir yaşamın hakiki mutluluğa götüreceğini ifade etmektedir. “İnsansal iyi (*eudaimonia*) ruhun erdeme uygun etkinliğidir” (*N.E.* 1098a 17). Başka bir şekilde söylenire “ruhun erdeminin etkinliği, en iyi şeydir” (*E.E.* 1219a 33). “*Eudaimonia*, tam erdeme uygun, tam bir yaşama etkinliğidir” (*E.E.* 1219a 38). Bu bağlamda erdem ne olduğunu netleştirmek için Aristoteles biri düşünce, diğeri karakter olmak üzere iki tür erdem varlığından söz etmektedir.

Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan (*ethos*'tan) gelir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı doğru giden bir taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışmaz... Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz (*N.E.* 1103a 14-26).

Aristoteles, erdemlerin etkinlikte bulunarak kazanıldıklarını düşünmektedir. Örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olduğu gibi, adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insan olunmaktadır (*N.E.* 1103a 31- b2). Karakter erdemleri söz konusu olduğunda orta nokta yani eylemlerde aza ya da aşırıya kaçmama en iyisidir (*N.E.* 1109a 20). Düşünce erdemlerinin ise bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık olduğunu ifade eden Aristoteles (*N.E.* 1103 a4), bu erdemler söz konusu olduğunda ise ortada olma durumundan söz etmemektedir.

Ruhun erdeme uygun etkinliğinin nasıl bir etkinlik olduğu konusu, Aristoteles'in etiğinin üzerinde en çok tartışılan konudur. *Eudaimoniaya*, Aristoteles'in ele aldığı tüm erdemlerin gerçekleştirilmesiyle mi, yoksa içlerinden sadece birinin gerçekleştirilmesiyle mi ulaşıldığı sorusuna verilen yanıtlar çeşitlidir. Bu sorunun yanıtı, insanın işlevi konusunun netleştirilmesi açısından oldukça önemlidir. İnsanın işlevinin, sadece ona özgü olan düşünme etkinliği olduğunu belirtmekte hiç kimse için bir sorun yoktur; ancak bu düşünme etkinliğinin tüm erdemleri kapsayan bir yaşama mı yoksa tek birini yücelten bir yaşama mı hizmet ettiği sorusu, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in onuncu kitabına kadar netleştirmediği bir konudur. Bu konu daha sonra ele alınacaktır.

İnsanın erdemlerinin ne olduğunun belirlenmesi, onun işlevini belirlemenin başka bir yoludur. Belli bir işlevi olduğundan söz edilen her şeyin zorunlulukla bir erdeme sahip olması gerekir, başka bir deyişle bir şeyin işlevi zaten erdemini yerine getirmesidir.

Bu teklere bakınca da açık, çünkü her konuda bunu böyle kabul ediyoruz. Söz gelişi bir mantonun bir erdemi var, çünkü onun belli bir işi ve işlevi var. Bir mantonun erdemi demek, onun en iyi durumu demektir. Bir gemide, bir evde ve öteki nesnelere de bu böyledir. Dolayısıyla ruhta da bu böyle, nitekim onun belli bir işi vardır (*E.E.* 1219 a- 6).

Her erdem, neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi gözün erdemi, gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısından kaçmasını sağlar (*N.E.* 1106a 15-21).

Bunun her şeyde böyle olduğunu düşünen Aristoteles'e göre insanın erdemi de insanı iyi kılan ve kendi işini iyi bir şekilde gerçekleştirmesini sağlayan şeydir. Bu nedenle erdem, insanın insan olmak bakımından işlevinin ne olduğu sorusunun diğer bir biçimidir.

IV. Pratik Bilgelikten Teorik Bilgelikçe: *İdeal Hayat*

Erdemi iki türe ayıran Aristoteles, bu ayrımla iki tür bilgelik de birbirinden ayırmaktadır. Düşünce erdemleri insana teorik (*sophia*) bilgelik kazandırırken, karakter erdemleri ise pratik bir bilgelik (*phronesis*) sağlamaktadır. Daha önceki bölümde kısaca değinildiği gibi, ruhun erdeme uygunluğunun en yüksek iyi, dolayısıyla ideal bir hayat olduğu konusu herkes için açıkken, böylesi bir hayatın nasıl bir etkinlikten oluştuğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Erdemli bir hayatın ulaştıracağı *eudaimonianın*, karakter erdemlerinin en iyi şekilde gerçekleştirilmesiyle edinilen pratik bir bilgelik mi, sadece düşünce erdemlerinin gerçekleştirilmesiyle kazanılan teorik bir bilgelik mi, yoksa her ikisini de kapsadığı ve iki tür bilgelikğin paralellikleriyle mi sağlandığı konusu üzerinde tartışmalar vardır.

Eudaimonianın hangi tür bilgelik yaşamı olduğu sorusu, insanın işlevinin de o bilgelik türü olduğunu, başka bir deyişle insana ilişkin ideal ya da mükemmel bir yaşamın o bilgelik türüne ait yaşam olduğunu söylemek olacaktır. Aristoteles etiğini

kapsayıcı bir biçimde değerlendiren anlayışa göre, ideal yaşam tüm erdemleri içine alan pratik ve teorik bilgeliğin her ikisini de kapsayan bir etkinlik biçimidir. Akılcı anlayışa göre ise insanın, onu tüm diğer canlılardan ayıran işlevi, tüm erdemleri gerçekleştirmek değil, sadece en mükemmel olan erdemi gerçekleştirmektir. Dolayısıyla akılcı anlayış, *sophia* etkinliğinin başka bir deyişle teorik bilgeliğin, insanın en yüksek amacı olduğu iddia etmektedir.

Hangi tür bilgeliğin ideal hayata götürdüğünü netleştirmek için Aristoteles'in üç yaşam biçimi arasında yaptığı ayrımı geri dönülebilir. Bu üç yaşam biçimi iyi bir yaşamın da üç düzeyini gözler önüne sermektedir. Aristoteles, bu üç yaşam düzeyinden öncelikle haz yaşamının en iyisi olmadığını gösterir. Ona göre haz yaşamı da kuşkusuz iyi bir yaşam olmakla beraber, en iyi yaşam düzeyi değildir.

Bir başka şeyden ötürü, bir başka şey adına tercih etmediğimiz şey en çok tercih edilesi olandır; hazzın böyle olduğunda uzlaşılır, haz kendi bakımından tercih edildiğinden ötürü hiç kimse hangi amaçla haz aldığını sormaz. Ama öte yandan, bir 'iyi'ye herhangi bir iyi eklenince, söz gelişi adil davranmaya ölçülü olma eklenince, onu daha tercih edilir kılar. Oysa 'iyi', kendi başına artar. Demek ki bu uslamlama hazzın bir 'iyi' olduğunu, ama başka bir 'iyi'den daha iyi de olmadığını gösteriyor. Çünkü her 'iyi' başlı başına 'iyi' değilse, başka iyinin katılmasıyla daha tercih edilir olur (N.E. 1172b 20-23).

Aristoteles'e göre haz yaşamında bir iyiye başka bir iyi eklendiğinde daha yüksek bir iyiye ulaşıldığının görülmesi, haz yaşamının *eudamonia* için uygun olmadığını da göstergesidir. Çünkü *eudaimonia* kendi başına amaç olan ve kendi kendine yeten en mükemmel yaşamdır. "Mutluluğu bir başkası için değil, 'kendi başına' tercih edilen bir şey olarak anlamak gerekiyor. Mutluluk hiçbir şeyden yoksun değildir, kendine yeter. 'Kendi başına' tercih edilenler, onlardan etkinliğin dışında hiçbir şey beklenmeyen etkinliklerdir" (N.E. 1176b 4-8). Bu nedenle bir başka iyinin ona eklenmesiyle *eudamonianın* daha yüksek bir iyi haline geldiğini düşünmek mümkün değildir.

Siyaset yaşamı söz konusu olduğunda ise Aristoteles, seçkinlerin siyaset yaşamının amacının onur olduğunu düşündüklerini ifade etmektedir (N.E. 1095b 26). O halde onurun *eudaimonia* tanımına uygun olup olmadığına bakılmalıdır. *Eudamonianın* kendine yeter olduğu, onurun ise bir onurlandırmanın varlığını gerektirdiği düşünüldüğünde bu yaşam biçiminin de en iyi yaşam biçimi olmadığı görülmektedir. "Siyasetin ya da akılı başındalığın en yetkin olduğuna inanılması tutarsız olurdu" (N.E. 1141a 20). Ayrıca Aristoteles sonuncu kitapta siyaset yaşamının ikinci düzeyde olduğunu belirtmektedir. "Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir" (N.E. 1178a 10). Onurun karakter erdemlerinin ödülü olduğundan Aristoteles dördüncü kitapta söz etmektedir (N.E. 1123b 35).

Aristoteles, bu üç yaşam düzeyinden geriye kalan teori yaşamının *eudaimoniaya* uygun tek yaşam olduğunu sonuncu kitapta net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussalıdır. Bu etkinlik de en iyiye özgü olsa gerek. İmdi bu ister us olsun, ister doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği, güzel, tanrısal şeylere özen gösterdiği düşünülen başka bir şey olsun; ister kendisi tanrısal bir şey olsun, onun kendine özgü erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olsa gerek. Bu etkinliğin ise teori etkinliği olduğunu söylemiştik. Bunun daha önce söylediklerimize, hakikate uygun olduğu görünse gerek, çünkü o en yüksek etkinliktir (us, bizdeki en yüksek şey, bilinen şeylerin en yüksekleri de us nelerle ilgili ise onlar). Ayrıca o en sürekli etkinliktir: Biz bir şeyi yapmaktan çok daha sürekli olarak teori yapabiliriz (N.E. 1177a 12-23).

İnsan varlığının sahip olduğu en yüksek şeyin akıl ve onunla ilgili olan şeyler olduğunu belirten Aristoteles, teori yaşamının sürekli bir etkinlik hali olduğunu da vurgulamaktadır. Aristoteles, *eudaimonianın*, kendi dışında herhangi başka bir iyiye gereksinim duymadan en yüksek iyi olduğunu belirttikten sonra, akla dayalı mutluluğun başka iyilere gereksinim duymadığını da ifade ederek *eudaimoniayı* akılla ilişkilendirmektedir.

“Usa bağlı mutluluğun dışı ait iyilere pek az gereksinim duyduğu, ya da karakter erdemine bağlı olanlardan daha az gereksinim duyduğu görünse gerek” (N.E. 1178a 24).

Aristoteles’in *eudaimonia*’ya ilişkin belirlenimlerini, teori etkinliği için de kullandığına dikkat edildiğinde, *eudaimoniayı* teori etkinliğiyle özdeşleştirdiği görülmektedir. *Eudaimonia*’nın, kendi başına amaç olduğunu ve kendi kendine yeter olduğunu ifade eden Aristoteles, aynı tespitleri teori etkinliği için de yapmaktadır.

Us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar), kendine yeterlidir, dingince, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür. Demek ki bir insanın tam mutluluğu bu olsa gerek (N.E. 1177b 18-23).

Aristoteles’in teori etkinliği söz konusu olduğunda dikkat çektiği nokta yine *eudaimonianın* özelliklerinin bu yaşam biçimine uygun olduğunu göstermektedir. Ona göre cömert kişi cömertçe şeyler yapmak için, adil kişi yapılanın karşılığını verebilmek için paraya gereksinim duyacak, yiğit kişi de güce gereksinim duyacak, ölçülü kişi ise istenç özgürlüğüne gereksinim duyacaktır. Oysa Aristoteles, teori yapmak için bunların hiçbirine gereksinim duyulmadığını ifade eder. Ayrıca tam mutluluğun bir teori etkinliği olduğunun bir göstergesinin de, tanrıların en mutlu varlıklar olduklarına ilişkin kabulden yola çıkarak oluşturulabileceğini ifade etmektedir. Tanrılar en mutlu varlıklar ise öyleyse onlara hangi eylemlerin yakıştırılabileceğini düşünen filozof, adil, yiğit, cömert ya da ölçülü eylemlerin her birinin onlar için küçük ve değersiz olacağı sonucuna ulaşır. O halde geriye tanrılara en uygun yaşamın teori etkinliği olduğunu söylemekten başka bir şey kalmamaktadır. Aristoteles’e göre insan için de bu tür bir etkinliğe benzer bir yaşam en ideal yaşamdır (N.E. 1178b 1-25).

Felsefenin arılık, sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları taşıdığı görünüyor; yaşamak, hakikati bilenler için, onu arayanlardan daha hoş, bu da usa uygun. ‘Kendine yeterlik’ dediğimiz şey de en çok teori etkinliği ile ilgili olsa gerek. Nitekim yaşam için zorunlu olan şeylere hem bir bilge hem adil bir kişi hem de öteki insanlar gereksinir. Bu tür kişiler bunlara yeterince sahip olsalar bile, adil kişi onlara karşı, onlarla adil eylemde bulunacağı kişilere gereksinim duyar, ölçülü kişi, yiğit kişi, ötekilerin her biri de öyle. Oysa bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir: Ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o. Yalnızca bu etkinliğin ‘kendi başına’ sevildiği görünse gerek: Çünkü ondan, teori etkinliğinin dışında hiçbir şey oluşmaz (N.E. 1177a 25- b4).

Aristoteles, *eudaimonianın* özelliklerini taşıyan böyle bir yaşamın sadece felsefi etkinlikte bulunduğunu belirterek, teori yaşamının içeriğini felsefe olarak belirlemiştir. O halde etik erdemlerin gerçekleştirilme koşullarını sağlayan siyaset yaşamı Aristoteles için ikinci derecede iyi olan bir yaşam biçimidir. En mükemmel, başka bir deyişle ideal yaşam Aristoteles’e göre felsefi etkinlikten oluşan teori yaşamıdır.

Kısaca Aristoteles şuna inanmaktadır: İnsan yaşamı, insanların bütün zamanlarını kendi yaşamlarını düşünerek harcayacakları kadar değerli değildir. Birey yalnızca kendi bireysel kaygılarını aşmaya çalışmakla yetinmemeli; o aynı zamanda toplumun veya insanlığın gündelik kaygılarının da üzerinde olmaya gayret etmelidir. İnsanların sahip oldukları düşünme kapasitesi onların kendilerine kendilerinden daha yüksek şeyleri düşünme olanağı sağlar. Bir tek insan, kendi varlığını aşarak daha yüksek varlıklara ulaşma yetisine sahiptir. İnsanın aşağı şeyleri düşünmesi ise bu kapasitenin kendisini düşkün kılar. Oysa insan, akli sayesinde kendisinden daha yüksek varlıklar üzerine düşünebilen tek varlıktır ve bu sebeple kendisinden daha yüksek varlıklara katılabilir. Bu nedenle insanın zamanı sadece insan yaşamı üzerinde harcanmayacak kadar değerlidir. Teori yaşamı insanın akli sayesinde tanrısal olana katılımı ile mümkün olur. Bu şekilde insan kendisinden daha yüksek varlıkları düşünebilir. İnsan, özsel olarak kendini aşacak bir yeteneğe sahiptir ve bu yetenek sayesinde tanrıya benzer bir varlık olarak kendini gerçekleştirebilir. Bu yeteneği sayesinde insan *eudaimoniaya* ulaşabilir (Nagel 2010: 114-5).

İmdi us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır. İmdi insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı. Nitekim o, kütlece küçük olsa bile, olanak, değer bakımından her şeyi çok aşar. Asıl olan, en iyi olan o ise, her bir kişiyi o kişi yapanın da us olduğu görülsün gerek... Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için en asıl olan, en hoş olandır. O halde bir insan özellikle o olduğundan ötürü, “insan” için bu, ‘akla göre yaşam’dır. Demek ki en mutlu yaşam da budur (N.E. 1177b 30- 1178a 8).

Görüldüğü gibi Aristoteles, kapsayıcı anlayışın ileri sürdüğü gibi insan için en mükemmel etkinliğin teorik ve pratik yaşamın birlikliliği olduğunu değil, yalnızca teori etkinliği olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda karakter erdemlerinin gerçekleştirildiği siyasi bir yaşam ve pratik bilgelik Aristoteles'e göre insan için iyi olmakla beraber, en iyi yaşam biçimi değildir. Dolayısıyla insanın işlevi, onu tüm diğer canlılardan ayıran aklı ile gerçekleştirdiği teorik etkinliktir. İnsan bu yetisi sayesinde, kendi varlığını da aşarak en yüksek ilkeleri temaşa edebilme olanağına sahiptir.

Sonuç

Aristoteles'in 'iyi', 'telos', 'eudaimonia', 'erdem', 'teorik ve pratik bilgelik'e ilişkin görüşlerinden bağımsız olarak, insanın insan olmak bakımından sahip olduğu işlevin ortaya konulabilmesi başka bir deyişle insanın doğasının, onu olduğu şey yapan özünün ya da onu neyin ideal bir yaşama ulaştıracağı kavranılabilmesi mümkün değildir. Görüleceği gibi en nihayetinde Aristoteles, insanın işlevini, telosunu, en yüksek iyiyi, eudaimoniayı ve teorik bilgeliği birbiriyle özdeşleştirmektedir. Böylelikle insanın sahip olabileceği en mükemmel ya da ideal yaşamın neliğini de belirleyen Aristoteles, insanı insan yapan şeyin, düşünebilmesi olduğu kabulünü de açıklığa kavuşturur. Önemli olan düşünme yetisinin neye veya nereye yöneltebileceğidir. Bu yeti, sadece gündelik hayatın kaygılarına ya da problemlerini çözmeye veya pratik erdemlerin nasıl gerçekleştirileceğine yöneltildiğinde asıl işlevini yerine getirmekten uzak kalmaktadır. Düşünebilme potansiyeli ile insan, onu tanrısalığa yaklaştıran bir etkinlikte bulunarak kendini aşma olanağına sahiptir. O halde insanın ona özgü olan işlevi sadece akla sahip olmasında değil, aklını doğru yöne yöneltebilmesindedir. İnsanı insan yapan yanı, diğer canlılarla paylaştıkları değil; kendi varlığını da aşarak, kendi varlığına, evrene ve hayata ilişkin hakikatlere ulaşabilme gücündedir.

'Yaşama'nın insan için ne anlama geldiğini bildiğimizde, iyi yaşamak için neyi iyi yapmamız gerektiğini de bilebiliriz. Burada seçim, insan olarak yaşamak ile başka türden bir canlı olarak yaşamak arasında değildir; yaşamak ve yaşamamak arasındadır. İnsanların nasıl daha iyi yaşayacaklarını bilmeleri gerekir; fakat 'yaşamak' ne 'yaşayan canlılar'ın tümü için ortak bir biçimde tanımlanabilir, ne de yaşama tek bir anlam yüklenebilir (Clark 1972: 272-5).

İnsan, dünya üzerinde yaşayan canlılar içerisinde en çok olanağa sahip ve en değerli varlıktır, bu nedenle yaşamını en iyi şekilde sürdürmeli, sahip olduğu potansiyellerin farkına varmalı, aklını iyi ve güzel işlerde kullanmalıdır. Böylesi iyi bir yaşamın neliğini belirleyebilmek için Aristoteles, öncelikle insanın işlevinin ne olduğunun bilinmesi gerektiğini düşünmüştür. *Metafizik*'in daha ilk cümlesinde aslında insanın işlevine gönderimde bulunan ve bütün insanların doğal olarak bilmek istediklerini ifade eden filozof (980a 21), insanların doğaları gereği sahip oldukları bu potansiyelin nereye doğru yönlendirilebileceğini ise etik görüşünde belirgin kılmıştır.

Felsefe, diğer bir deyişle teori etkinliği, kendisi amaç olan insanın, insan olarak işlevini oluşturmaktadır. Kuşkusuz bütün erdemler insan yaşamı için iyidirler; ancak sadece içlerinden en iyi olanı insanın en yüksek amacıdır. Karakter erdemlerinin gerçekleştirilmesi başka şeylerin varlığını gerektirdiği halde, başka hiçbir şeye

gereksinim duyulmadan gerçekleştirilebilen tek erdem teorik bilgeliktir (*sophia*). Bilgelik, insanın kendinden daha mükemmel olanın bilgisine ulaşarak mükemmelleşme sürecidir. Teori yaşamının ulaştırdığı mutluluk, anlık bir duygu durumuna değil, Aristoteles'in *eudaimonia* ile ifade ettiği en yüksek, tam ve kendine yeter olan yegâne amaca işaret etmektedir. Bu amaç, hiçbir canlının ulaşamayacağı, sadece insana özgü olan işlevi olarak, insan varlığı için ideal yaşam biçimidir.

Kaynakça

Allen, C. (2003) "Function and Design", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/function>.

Aristoteles (1996) *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

----- (1999) *Eudamos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

----- (2005) *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

----- (2007) *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Clark, S. (1972) "The Use of 'Man's Function' in Aristotle", *Ethics*, Vol 82, No.4, pp. 269-283, Chicago: The University of Chicago Press.

Çankaya, A. (2010) "Aristoteles'de Mükemmel Yaşamın Neliği", *Özne*, 11-12. Kitap/Aristoteles Özel Sayısı, Güz 1009- Bahar 2010, sf. 104-110.

Dusenbery, D. B. (1992) *Sensory Ecology*, pp.7-8. W.H. Freeman, New York.

Erkızan, H. N. (2010) "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü (Essentialist) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Özne*, 11-12. Kitap/Aristoteles Özel Sayısı, Güz 1009- Bahar 2010, sf. 86-103.

Lear, G. R. (2004) *Happy Lives and the Highest Good, An Essay on Aristoteles's Nicomachean Ethics*, United Kingdom: Princeton University Press.

Nagel, T. (2010) "Aristoteles Üzerine Düşünceler", Çev. H. Nur Erkızan, *Özne*, 11-12. Kitap/Aristoteles Özel Sayısı, Güz 2009- Bahar 2010, sf. 111-115.

Özcan, M. (2006) *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Kitap İnceleme Book Review

STRAUSS Leo, *Natural Right and History* (*Doğal Hak ve Tarih*, çev. M.Erşen, Say Yayınları, 2011) The University of Chicago Press, 1963.

İnsanın sosyal ve politik bir varlık olduğu, Batı düşünce tarihi içinde pek çok filozof tarafından dile getirilmiştir. Bu birlikte yaşama eğilimi veya olgusu, birlikte yaşayan insanlar arasında adil bir düzenin hangi normlara göre nasıl tesis edileceği veya kimin hangi normlara göre yöneteceği sorununu doğurur. Bu sorular, hem politik hem etik hem de hukuki sorunlardır. Dolayısıyla, yasa, norm ve toplumun normatif temeli olması anlamında hukuk sorunu, insanlığın kendisi kadar eskidir denilebilir. Bununla birlikte, hangi hukuk formunun insan için en iyi birlikelik biçimini, düzeni ve adaleti tesis edeceği sorunu pozitif hukukun yanı sıra doğal hukuk düşüncesini ortaya çıkarır. Zira, doğal hak/hukuk düşüncesi, iyi ile kötü, doğru ile yanlış, adil ile adil olmayan arasında doğa gereği bir ayırım olduğunu, insani eylemi ve pozitif hukuku kendisi ışığında yargılayabileceğimiz evrensel normlar ya da daha yüksek bir yasa bulunduğunu ifade eder⁹.

Doğal hak/hukuk düşüncesi modernite öncesi doğal hak/hukuk geleneği ile modern doğal hak/hukuk geleneği olmak üzere iki ayrı dönemselleştirme içinde ele alınabilir. Yirminci yüzyılın en etkili ve bir o kadar tartışmalı politika filozofu Leo Strauss'un *Natural Right and History* (*Doğal Hak ve Tarih*)'si, klasik ve modern formunda doğal hak düşüncesi ile doğal hakkın reddine götüren tarihselcilik ve modern olgu-değer ayırımını ele alıp irdeler. Strauss'un kitabın başından sonuna dek vurguladığı temel husus, Tarihsellik ve Bilimsellik adına doğal hak düşüncesinin reddinin felsefenin reddiyle özdeş olduğu ve bu reddin tüm hakkı pozitif hukuk/hak ile veya egemenin/yasa koyucunun emriyle özdeşleştirme tehlikesi taşıdığıdır.

Alman düşüncesinden neşet eden tarihselci yaklaşım, tüm insani düşüncenin tarihsel olduğu ve dolayısıyla insani eyleme kılavuzluk eden ilkelerin evrensel değil, zamana ve mekâna bağlı olmaları anlamında değişebilir olduğunu öne sürer¹⁻². Buna göre, hak denilen şey, yalnızca pozitif haktır. Bu yüzden, insanın eşitlik, özgürlük gibi doğal haklarından söz etmek yalnızca bir ideal olabilir ve her toplumun idealleri bir diğeri kadar haklı kılınabilir. Toplumların kendilerine özgü ideallerini ya da bir yaşam tarzının kendisine dayandığı ilkeleri yargılayabileceğimiz üst bir mahkeme, standart

* Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

yoktur. Böylesi bir standart arayışının bizzat kendisi, tarih-dışıdır. “Bütün hakkındaki kanıların yerine bütünü bilgisini koyma girişimi” olarak felsefe de, aynı şekilde, tarih-dışı ve bu anlamda dogmatiktir. Çünkü felsefenin bizatihi kendisi filozofların kanılarının çarpıştığı bir entelektüel arenadır^{28,30,31}. Strauss, tarihselci yaklaşıma, Husserl’in Dilthey’a yaptığı gibi, tarihselci tezi kullanarak karşı çıkar. Husserl’e göre tarihselcilik, “bir genelden hareket etmeyi yadsıyan genelci tutum”un adıdır.¹ Aynı şekilde, Strauss da, tarihselciliğin bizatihi kendisinin tarih-dışı bir tez öne sürmekle kendini çürüttüğünü öne sürer. Çünkü, insan “tüm’ düşüncenin tarihsel karakterini görecektir şekilde tarihi aşamaz”²⁸.

Kitabın ikinci bölümü, doğal hak düşüncesinin bir başka cepheden, olgu-değer ayırımından hareketle reddini sorgular. Weber kendisini tarih okulunun bir tilmizi olarak tanımlamış olmasına rağmen, Strauss onu bu bölümde ele alır. Çünkü Weber’in konumunu tarihselci yaklaşımdan ayırt eden şey, tarihsel bir kılık altında evrensel standartlar öne sürmeye karşı olmasıdır. Strauss Weber’in tarih okuluna itirazını böyle okur. Tarih okulu evrensel normlar yerine tikel-tarihsel ve dolayısıyla hala objektif normlar tesis etmeyi dener. O doğal hakta tarihsel bir karakter verir. Bunu insanlık tarihinin anlamlı ve insan aklı tarafından anlaşılabilir bir süreç olduğunu öne sürerek yapar³⁶⁻³⁷. Oysa Strauss’un perspektifinden Weber, olgu-değer ayırımına dayanarak, insan aklının çatışan değerler arasında seçim yapma yeteneksizliğini öne süren “yüzyılımızın en büyük sosyal bilimcisi”dir^{36,66,74}.

Weber’in sosyal bilim anlayışı, olgular ile değerler arasında mutlak bir ayırım olduğunun kabulüne dayanır. Buna göre, sosyal bilimler sosyal fenomenlerin etik açıdan nötr analiziyle, sosyal olgular ile nedenleri arasındaki ilişkinin incelenmesiyle sınırlıdır (38). Fakat sosyal bilimlerin bizatihi kendileri, hangi olguların ve sorunların önemli hangilerinin inceleme konusu olamayacak ölçüde önemsiz olduğu noktasında araştırmacının ilgi ve değerlerinin dahil olduğu bir seçimi gerekli kılarlar. Bu anlamda “değerlere referansta” bulunurlar. Ancak Weber bu güçlüğü, “değerlere referans” ile “değer yargıları” arasında bir ayırım yaparak aşmaya çalışır⁴⁰. Sözelimi, bir şeyin politik özgürlükle ilişkili olduğunu söylemek ile politik özgürlüğün yanında ya da karşısında olmak tümüyle farklı şeylerdir. Sosyal bilimler, değer yargılarında bulunamazlar; yalnızca olguların nedenlerini açıklarlar.

Strauss’a göre, Weber’in sosyal bilimin etik açıdan nötr olduğunu ısrarla vurgulamasının nedeni, olan ile olması gereken arasında temel bir karşıtlık bulunduğuna inanması değil, olması gerekenin gerçek bilgisine ulaşmanın imkansızlığına inanmasıdır⁴¹. Bu nedenle, Weber’in perspektifi içinde kalarak, doğru bir değerler sisteminden, empirik ya da rasyonel herhangi bir bilimden, felsefi ya da bilimsel herhangi bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir⁶⁶. Bir değerler hiyerarşisi olmadığı için, tüm değerler eşit ölçüde kabul edilebilir. Strauss’un örneğini tekrarlırsak, pul koleksiyonu yapmak hakikati aramak kadar değerlidir ve aynı ölçüde onurlu bir çabadır⁷². Evet, Strauss’a göre, Weber’in tezinin bizi götürebileceği tek yer nihilizmdir.

Fakat Strauss Weber’in konumunu “soyul nihilizm” olarak niteler. Çünkü bu nihilizm, soyul ve daha yüce olana kayıtsızlıktan değil, “soyul olduğu düşünülen her

¹ Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996, s.160.

şeyin temelsiz karakterine yönelik sözde ya da gerçek öngörüden” doğar⁴⁸. Weber için iki alternatif vardır: ya tinsel dirilme ya da mekanik taşlaşma. Fakat bu iki alternatif arasında verilecek karar son tahlilde bir inanç ya da bir değer yargısı sorunudur ve akıl bu konuda tümüyle sessizdir⁴². Strauss, Weber’in “kişilik” ya da insan onuru anlayışını bu bağlam içine yerleştirir. İnsanı yeryüzündeki tüm canlılardan ayıran ve onu insan kılan şey, otonom bir tarzda kendine değerler koyması ve bu değerleri amaç edinmesidir. İnsanın onuru, çatışan değerler arasında seçim yapabilme kapasitesinden oluşur. Bu yüzden, Strauss’a göre, “kişiliğin” gerçek anlamı “özgürlüğün” gerçek anlamına bağlıdır⁴⁴.

Bu özgürlük ya da onur anlayışının ilk etik buyruğu “İdeallerin olsun!”dur. Fakat özgürlüğün ya da insani onur anlayışının bu anlamı, “tüm soylu ruhların evrensel kardeşliğine” götürebileceği gibi “herkesin herkese savaşına”da götürebilir. Çünkü bu buyruk, biçimsel dolayısıyla içeriksizdir⁴⁴⁻⁴⁵. Weber’in ikinci kategorik buyruğu, “Kendi tanrının ya da demon’unun peşinden git!”tir. Fakat iyi demon’lar olduğu gibi, kötü demon’lar da vardır. Eğer iyinin ve doğrunun gerçek bilgisine ulaşmak mümkün değilse, insanın iyi demon’lar ile kötü demon’lar arasında vereceği karar, tümüyle keyfi ve eşit ölçüde haklı kılınabilir. Bu yüzden Strauss’a göre, bu kategorik buyruğun hakiki formülasyonu şudur:

“İstediğin Tanrının ya da Şeytanın peşinden git, fakat yapacağın seçim her ne olursa olsun, onu tüm kalbinle, tüm ruhunla ve tüm gücünle seç”⁴⁵.

Bu Weberci formülasyon içinde, üstünlük veya mükemmelliyet (excellence) ister iyi ister kötü olsun, bir davaya tutkulu adanıştır⁴⁶. Akıl, iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasındaki çatışmada nihai referans noktası olmadığı ve değerler arasındaki çatışmayı karar bağlayacak bir konumda olmadığına göre, insan her davaya hizmet edebilir, yeter ki ona tutkuyla bağlı olsun. Buna göre o, hakikat arayışına adanmış felsefi bir yaşam sürebilir, ilahi vahyin otoritesine iman edip kendisini dini bir davaya adayabilir ya da tüm yaşamını bir tiranın hizmetinde geçirmeyi seçebilir.

Strauss için aslında Weber’in konumu, “insani rehberlik” ile “ilahi rehberlik” arasında seçim yapmanın imkânsızlığına dayanır. O, tüm ideallerin ya da insanın kendisini adadığı davaların, dini inançta kök saldığının farkındadır. Fakat aynı zamanda, modern dünyada dinin kamusal tezahürlerinin yitirilmesiyle birlikte tüm ideallerin ve davaların yok olduğunun da⁷³⁻⁷⁴. Bu yüzden, insanın önünde iki alternatif vardır: ya “tümüyle yeni peygamberler ya da eski düşünce ve ideallerin güçlü bir yeniden doğuşu” ya da ruhsuz uzmanların, kalpsiz haz düşkünlerinin mekanik dünyası. İnsan, bu iki alternatiften birini seçmek zorundadır. Fakat insan iyinin bilgisine sahip olmaksızın, bu iki alternatiften hangisinin kendisi için iyi olduğuna karar veremez: “insan ışıksız, rehbersiz, bilgisiz yaşayamaz”⁷⁴. O halde, temel sorun şudur: insan iyinin bilgisini kendi doğal güçleri aracılığıyla elde edebilir mi yoksa ilahi vahyin bilgisine mi dayanmak zorundadır? Akıl ile inanç, vahiy ile felsefe ya da bilim arasındaki çatışma, Weber’in,

bilim ya da felsefe idesinin ölümcül bir zaaftan mustarip olduğunu öne sürmesine yol açar. O otonom kavrayış davasına sadık kalmaya çalışmıştır fakat bilim ya da felsefenin nefret ettiği aklın (intellect) kurban edilmesinin bilim ya da felsefenin tam da içinde olduğunu hissettiği zaman umutsuzluğa kapılır⁷⁵⁻⁷⁶.

Strauss, Weber'in bu umutsuzluğunu paylaşmaz. Çünkü Weber doğal hak imkânından, üç yüzyıllık bir geleneğin ruhuyla vazgeçer⁷⁸. Weber'e karşı Strauss, 'doğa'nın ilk görünüşe çıktığı bilim-öncesi, felsefe-öncesi ana geri dönerek, doğal hak imkânını gösterme işini üstlenir. Strauss'un klasik ve modern formunda doğal hakkı ele alışı, Platon, Aristoteles, Stoa'dan Kutsal Kitaba, Machiavelli, Hobbes ve Locke'tan Rousseau'ya felsefe tarihi içindeki tüm önemli filozofların eserlerinin derin ve ayrıntılı okumalarından oluşur.

Kitap İnceleme Book Review

Foucault, Michel. *L'arçéologie du savoir (The Archeology of Knowledge, trans. A. M. Sheridan Smith, Pantheon Books, New York: 1972) (Bilginin Arkeolojisi, Fransızcadan çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul: 1999).*

Edebiyatın, siyasetin ve felsefe ile bilimlerin, on sekizinci yüzyılda söylemin alanına, on dokuzuncu yüzyılda eklemledikleri gibi eklemlemediklerini ifade eden Foucault, bu alanların, daima düşünsel kategorilerin, sınıflandırma ilkelerinin, normatif kuralların, kurumsallaşmış tiplerin kendileri olduğunu söyler. Bunlar, aynı zamanda, çözümlenmeye değer olan söylem olgularıdır. Onların birbirleriyle olan karmaşık ilişkileri asli, yerleşik ve evrensel olarak bilinebilir karakterler değildir.¹

Foucault'ya göre, bir dilbilimsel sistem, ancak bir ifadeler birliği ya da bir söylem olguları koleksiyonu kullanmak suretiyle gerçekleştirilebilir; bir dil ise daima mümkün ifadeler için bir sistem oluşturmaktadır. Ancak birbirinden kopuk olaylar alanı da, dile getirilmiş olan tek tek dilbilimsel ayrımların her zaman için sonlu ve aktüel olarak sınırlı birliğidir. Foucault, bir ifadenin daima dilin de anlamın da sonuna dek kullanamayacağı bir olay olduğunu söyler. Olay, ilkin, bir yandan bir yazının jestine ya da bir sözün telaffuzuna bağlıdır; ikinci olarak, her olay gibi bir tektir, ama tekrara, dönüşmeye, yeniden aktifleşmeye açıktır. Olay, onu teşvik eden koşullara ve onun teşvik ettiği sonuçlara değil, kendisinden önce gelen ve kendisini izleyen ifadelere de bağlıdır. Bu bağlamda, Chartier, Foucault'nun olayı oldukça çelişik bir biçimde tanımladığını belirtir; çünkü Foucault, rastlantının, bireylerin seçimlerinde olmadığını, tarihçilere en az rastlantısal ve en kesin görünen tahakküm ilişkilerinin dönüşümleri içinde bulunduğunu söylemektedir (Chartier 1998: 124).

Foucault söylemin, belli bir düzeyde, dilbilimsel olguların ve bir başka düzeyde polemik ve stratejik olguların düzenli bir toplamı olduğunu belirtir. O, söylemin stratejik ve polemik oyun olarak bu analizinin ikinci bir araştırma eksenini olduğunu düşünür (Foucault 2005: 165). Öte yandan, Foucault, söylemi kaynağın oldukça uzak varlığına geri götürerek onu varolma direncinin oyunu içinde incelemek gerektiğini belirtir. Söylemler işaretlerden oluşmuş olmakla birlikte, daha çok, şeyleri göstermek

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

¹ İngilizce ve Türkçe çevirilerden faydalanılmıştır.

için bu işaretleri kullanırlar. Burada şeyleri dile ve söze indirgenemez kılan da, gösterilmesi ve betimlenmesi gereken de işte bu *daha çok* sözcüğüdür. Öte yandan, söylemsel ilişkiler, söylemi sınırlar ve ona bazı biçimler empoze ederler. Bu ilişkiler, söylemin kullandığı dili ve gelişip ortaya çıktığı koşulları değil, fakat bir pratik olarak söylemin kendisini belirginleştirirler.

Nesnelerin, ifade kiplerinin, kavramların, teorik seçimlerin oluşum kurallarını her defasında tanımlamak gerektiğini belirten Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde, teorik seçim noktaları işaret edilmesi oldukça kolay olan, kavramsal sistemleri görelî olarak az sayıda ve anlaşılır olan, nihayet ifade rejimi oldukça tekdüze ve monoton olan söylemsel oluşumla ilgilendiğini belirtir. *Kliniğin Doğuşu*'ndaki temel araştırma noktası, on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başında, doğal söylemin ifade biçimlerinin değiştirilme şeklidir. *Kelimeler ve Şeyler*'deki, inceleme ise, Genel Dilbilgisi'nde, Doğa Tarihi'nde ve Zenginliklerin Çözümlemesi'nde işaret edilebildiği kadar, kavram ağlarına ve onların birbirinin aynı ya da birbirinden farklı oluşum kurallarına dayanıyordu. Örneğin, klinik söylemde eğer, doktor sırayla en büyük ve dolaysız soru soran, bakan göz, dokunan parmak, işaretleri çözen organ, önceden yapılmış betimlemelerin birleşme noktası, laboratuvar teknisyeni ise, bu, bütün bir ilişkiler demetinin oyuna sokulmuş bulunması demektir.

Foucault ifade etmenin çeşitli kiplerini bir öznenin birliğine bağlamadığını ifade eder -ki burada söz konusu olan özne sentezin empirik fonksiyonu olarak alınmış öznedir. Ona göre, mantıksal çözümlemeye, ifade önermenin yapısı elde edildiği ve tanımlandığı zaman “kalıcı olan” şeydir; dilbilgisel çözümleme açısından ise, o, bir cümlenin biçimini, kendisinde kabul edebildiğimiz ya da edemediğimiz dilbilimsel elemanların serisidir. Foucault'nun ifadeyi, bize onun ne olmadığını söyleyerek, negatif olarak tanımladığı görülür. Bu bağlamda, söylemin çekirdeğini oluşturan ifadeler ne mantığın önermeleri, ne dilbilgisinin cümleleri, ne de sözün edimleridir (Urhan 2000: 43). Ona göre, genel, nötr veya bağımsız bir ifade yoktur; aksine, daima bir serinin ya da bir bütünün üyesi olan, başka ifadeler arasında bir rolü olan, bu ifadelere dayanan ve onlardan ayrılan bir ifade vardır. İfade, anlamlı bütünlerin belirgin hale gelme ilkesi olmaktan uzakta, bu bütünlerin içinde biriktikleri ve çoğaldıkları bir uzamda anlamlı birlikler oluşturan şeydir. Bununla birlikte, ifade, dilbilgisi ya da mantık tarafından betimlenmiş birliklere eklenebilecek veya onlarla birleşebilecek olan basit bir birlik değildir. Foucault, ifadelerin çözümlemesinin bir cogito'ya göndermede bulunmaksızın gerçekleştiğini savunur. İfade, gerçekte, “söylenilen”in düzeyinde kurulur, ve bununla onda gözlemlenebilen söylenmiş şeylerin toplamını, ilişkileri, düzenleri ve dönüşümleri, anlamak gerekir. Burada konuşan “herhangi bir kişi”dir. Her ifade belirli bir düzenin taşıyıcısıdır ve düzenden ayrı bir durumda bulunmaz.

Bu bağlamda Foucault, ifadenin eşiğinden söz eder. Ona göre, ifadenin eşiği işaretlerin varoluşunun eşiğidir. Bir işaretler serisi de ancak kendisini ilgilendiren özel bir ilişkiye sahip olması koşuluyla, ifade olabilir. Öte yandan ifadenin öznesinin apaçık bir biçimde bir ifade etme niyeti içinde ifadenin farklı öğelerini meydana getiren özne olması gerekmektedir. Bununla birlikte, Foucault dilin, ortaya çıktığı ve varoluşu şekillendiği anda, ifade olduğunu, böylece de onun aşkınsal ya da antropolojik olan bir betimlemeden doğmadığını dile getirir. Buradan söylem sorununu tekrar ele alan ve söylem ile söylemsel oluşum konularını araştırmaya geçen Foucault'ya göre, söylem bir

uyumsuzluktan bir başka uyumsuzluğa giden bir yoldur. Söylemi çözümlmek de, bu uyumsuzlukların söylemde oynadıkları oyunu ortaya koymak ve söylemin onları nasıl ifade edebildiğini, onlara nasıl varlık verebildiğini, ya da onlara nasıl geçici bir görünüş kazandırabildiğini göstermektir.

Foucault için, “söylemsel oluşum” olarak tanımlanmış olan şey ise ifadelerin özel seviyesinde söylenmiş bulunan şeylerin genel planına vurgu yapar. Foucault, söylemsel oluşumu kendilerine çözümlediğimiz dört yön olan nesnelerin oluşumunun, özel durumların oluşumunun, kavramların oluşumunun ve stratejik seçimlerin oluşumunun ifade fonksiyonunun işlev gördüğü dört alana uygun düştüğünü ifade eder. Söylemsel bir oluşum zamansal süreçlere özgü bir düzenliliği belirler ve bir söylemsel olaylar serisi ile başka olay, dönüşüm, değişim ve süreç serileri arasındaki eklemleme ilkesini ortaya koyar. Öte yandan, söylemsel bir oluşum ile ifade ve pozitiflikler arasında doğrudan bir ilişki vardır. Söylemsel bir oluşumu çözümlmek, ifadelerin ve bu ifadeleri belirginleştiren pozitiflik biçiminin düzeyinde, bir sözsöz edimler bütününcü incelemek veya bir söylemin pozitiflik biçimini tanımlamaktır. Bu pozitiflik biçimi de, biçimsel ayrıntıların, sürekliliklerin, kavram nakillerinin, polemik oyunların kendisinde ortaya çıkabildikleri bir alanı tanımlar. Böylece pozitiflik bir *tarihsel a priori* adı verilebilecek şeyin rolünü oynar. Pozitifliklerin *a priorisi* sadece zamansal bir dağılım sistemi değildir; o, aynı zamanda, dönüşebilir bir bütününcü kendisidir. Söylem, en azından arkeoloji tarafından çözümlendiği şekliyle, yani pozitifliği düzeyinde, projesini dilin dış biçiminin içine yerleştirmeye gelen bir bilinç değildir; söylem bir dil, artı bu dili konuşacak bir özne değildir. Bu, kendine özgü birbirini izleyiş ve ard arda geliş biçimleri olan bir uygulamadır. Foucault’ya göre, pozitiflikler arası bir görünüş, sadece birbirine yakın bir disiplinler grubu veya birçok söylemin genel ilişkisi değil, onların iletişimlerinin yasadır.

Bu bağlamda arşiv konusunu araştırmaya geçen Foucault, arşivin, öncelikle, söylenebilen şeyin ilkesi, ifadelerin bireysel olarak ortaya çıkışını yöneten sistem olduğunu söyler. Arşiv ifadelerin hem varolma hem de düzenli bir biçimde değişme olanağını veren bir uygulamasının kurallarını gösterir. Foucault bunun, “ifadelerin oluşumunun ve dönüşümünün genel sistemi” olduğunu söyler.

Öte yandan arşiv ve arkeoloji arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil, bu söylemlerin kendilerini, kurallara uyan pratikler olarak bu söylemlerin kendilerini tanımlamaya çalışır. Bununla birlikte, arkeoloji eserin egemen biçiminde düzenlenmez ve eserin egemen biçiminin genel görüş alanından kurtulduğu anı yakalamaya çalışmaz. Arkeoloji bireyselin ve toplumsalın birbirine geçtiği belirsiz yeri keşfetmek istemez. O ne psikoloji, ne de sosyolojidir; bir eserin varlık nedeni ve onun birliğinin ilkesi olarak yaratıcı öznenin davası ona yabancı durur. Bununla birlikte, arkeolojik betimleme sadece ifadelerin bir düzenini gerçekleştirmeye çalışır. Arkeoloji, Bernauer’a göre, dışsal alanda hareket eden, tarihsel olarak inşa edilmiş düşünce sınırlarını açığa vuran ve bunları tam da düşünerek ihlal eden bir düşünme biçimidir. Dolayısıyla arkeoloji bir “dışarıdan düşünme”dir (Bernauer 2005: 118-9). Arkeolojinin kendisine başvurduğu görüş alanı o halde bir bilim, bir akılsallık, bir zihinsellik ya da bir kültür alanı değil, sınırları ve gelişme noktaları hemen tespit edilemeyen birbirleriyle ilişkili pozitifliklerin bir karışımıdır. Arkeoloji, söylemlerin

çeşitliliğini ortadan kaldırmaya ve onları bir araya toplaması gereken birliği göstermeye çalışmayan, ama onların çeşitliliğini farklı biçimlerin içine dağıtmaya çalışan karşılaştırmalı bir çözümlerdir. Arkeolojinin serbestlik kazandırmak istediği şey, öncelikle bir benzerlikler ve farklılıklar oyunudur. Bu nedenle, arkeoloji bir ifadeler bütünüdür. Öte yandan, arkeolojinin betimlemeye çalıştığı şey, özel yapısı içindeki bilim değil, bilginin çok değişik bir alanıdır. Pozitiflikler alanının ortaya çıkabilmesi, bilimlerin, onların tarihlerinin, tuhaf birliklerinin, dağılımlarının ve kopukluklarının incelenmesi yoluyla olur. Bu bağlamda söylemsel oluşumlar oyununun yakalanabilmesi bilimsel söylemlerin küçük aralığı içinde gerçekleşir. Foucault arkeolojinin geçmiş ile bugün arasındaki benzerlik ilişkilerine değil, daha ziyade, süreklilik ilişkilerine ve mücadele stratejisinin taktik hedeflerini günümüzde tanımlama imkânı üzerinde -özellikle buna göre- temellenen tarihsel-siyasi bir teşebbüs olduğunu ifade eder (Foucault 2005: 276-7). Bu bağlamda, Foucault, kapatılmanın tıp biliminin arkeolojik ilkesi olduğunu ifade etmektedir (Balnchot 2005: 81). Buna göre, klasik çağda, psikiyatryle kıyaslanabilir olan hiçbir belirli disiplinin kendilerine uymadığı, mükemmel bir biçimde betimlenmeye elverişli bir söylemsel oluşum, bir pozitiflik bulunmaktadır. Foucault'ya göre, bir söylemsel uygulamanın kendisinden hareketle bireyselleştiği ve otonomisini kazandığı, sonuç olarak ifadelerin bir ve aynı oluşum sisteminin kullanılış bulunduğu ya da bu söylemin dönüştüğü ana *pozitiflik eşığı* adı verilebilir. Foucault, ifadesel düzenlemelerin pozitiflikler olarak kavramların, oluşum, arkeolojik türeme, tarihsel *a priori* kurallarının kavramları olarak oyuna sokuluşu olduğunu söyler. Ona göre, oyun, sonunda ne olacağını bilmediğimiz zaman oynamaya değerdir (Foucault 1999: 2).

Bernauer, insanı, akıl ile akıl-olmayan arasındaki trajik bölünme deneyimine yeniden kazandırmanın yolunu arayan Foucault'nun delilik ile akıl arasındaki diyalogun yerini alan sessizliğin arkeolojisini yapmaya çalıştığını söyler. Bu sessizliğin büyümesi üzerine Foucault'nun yazdığı tarih de bir "yabancılaşmanın arkeolojisi"dir (Bernauer 2005: 95). Foucault, arkeolojiden sonra episteme kavramını araştırmaya geçer. Episteme, her türlü bilimin ötesine geçer; bu nedenle bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir rasyonellik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, bilimlerin arasında, belirli bir çağ için keşfedilebilecek olan bir ilişkiler bütünüdür. Foucault'ya göre, episteme, açıkça görülmeyen bir tür büyük teori değildir, dağılma uzamıdır, açık ve son derece tanımlanabilir ilişkiler alanıdır. Bununla birlikte, episteme, tüm bilimlere ortak bir tarih bilimi değildir; spesifik varlık sürdürme ısrarlarının (*rémance*) eşzamanlı bir oyunudur. Episteme, ayrıca, aklın genel bir evresi değildir; ardarda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir (Foucault 2004: 116-7). Episteme daha çok Foucault'nun bir "dönüşümler demeti" olarak ifade ettiği şeyi tasvir eder; ona göre bunlar "bütünleyici bir tarihin konuları yerine ayrılmış tahlilleri" ikame etmeyi mümkün kılarlar (Young 2000: 128). Foucault, Klasik dönemle Modern dönemi farklı *epistemelere* bağlar ve böylece bunları birbirinden kopuk olarak düşünür. Öte yandan Foucault, farklı pozitiflik alanlarına ait olan bazı kavramların her iki dönemde de bulunabileceğini, onların farklı dönemlerde farklı dağılım sistemlerine ait olabilecekleri gibi farklı oluşum yasalarına da bağlanabileceklerini iddia eder (Urhan 2000: 176).

Foucault'ya göre, söylemin tüm alanları aynı şekilde açık ve girilebilir değildir; bazı alanlar sıkı sıkıya yasaklanmışken, diğerleri hemen her etkiye açık görünmekte ve önceden belirlenmiş hiçbir kısıtlama olmaksızın her konuşan öznenin kullanımına açılmaktadır (Foucault 1993: 22). Bu bağlamda Foucault söylemin, hem bir kurucu özne felsefesi, hem bir ilk deneyim felsefesi hem de bir evrensel arabuluculuk felsefesi içinde, ilk durumda yazı, ikinci durumda okuma, üçüncü durumda da değiş-tokuş olan bir oyundan daha fazla bir şey olamayacağını ve bu değiş-tokuşun, bu okumanın, bu yazının hiçbir zaman işaretlerden başka bir şeyi devreye sokmadığını ileri sürer. Böylece söylem, kendi gerçekliği içinde, kendini onu anlamlandıran şeyin buyruğuna bırakarak iptal eder. Ona göre, söylemler, birbirini kesen, bazen birbirine eklenen, aynı zamanda birbirlerinden habersiz veya birbirlerini dışlayan, kesintili uygulamalar gibi ele alınmalıdırlar. Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, sürekli olarak onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir ve söylemin olagelişleri bu uygulamanın içinde kendi düzenliliklerinin ilkesini bulurlar (Foucault 1993: 27-8).

Foucault, söylem bütünlüklerini sırasıyla incelediğini, onları karakterize ettiğini, kuralların, dönüşümlerin, eşiklerin, varlığı sürdürme ısrarlarının oyun kurallarını tanımladığını, bunları kendi aralarında birleştirdiğini, ilişkiler demetlerini betimlediğini söyler. Böylece o, gerekli olduğunu düşündüğü her yerde sistemlerin çoğalmasını sağlamıştır (Foucault 2004: 117). Foucault, analiziyle söylemlerin pozitifliğinin, varlık koşullarının ortaya çıkışlarını, işleyişlerini ve dönüşümlerini yöneten kuralların siyasi pratiği nasıl ilgilendirdiğini göstermeyi istediğini belirtir (Foucault 2004: 134). Bununla birlikte Foucault, söylemle ilgilendiğinde tarihi reddetmemektedir; o, aksine, hem ölçmeyi bekleyen hem de düşüncüyü ebediyen kuşkululu kılarak onu karanlık bir şekilde işleyen, hiçbir şekilde evrensel olmayan, tam tersine yerel olan süreksizlikleri ve ayrılıkları ayırt etmektedir (Bernauer 2005: 73).

Kaynakça

- Bernauer, J. W. *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Blanchot M. "Hayalimdeki Michel Foucault", Çev. Ayşe Meral, *Dışarının Düşüncesi Michel Foucault-Hayalimdeki Michel Foucault Maurice Blanchot*, ss. 59-104, İstanbul: KabcacıYayınevi, 2005.
- Chartier, R. *Yeniden Geçmiş*, Çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Foucault, M. *Ders Özetleri*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 1993.
- Foucault M. *Kendini Bilmek*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınevi, 1999.
- Foucault, M. *Felsefe Sahnesi Seçme Eserler 5*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Foucault, M. *Büyük Kapatılma Seçme Eserler 3*, Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Urhan, V. *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Young, R. *Beyaz Mitolojiler*, Çev. Can Yıldız, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Çeviri/Translation

Niçin Felsefe Tarihi Araştırması Why Study the History of Philosophy?

Lisans ve aynı zamanda Lisansüstü Felsefe öğrencilerinin, genellikle, seçtikleri alanın tarihi hakkında, en azından birkaç saat ders almaları gerekmektedir, -sözgelimi bir Platon ve Aristoteles, rasyonalizm veya ampirizm, Kant veya Alman İdealizmi dersi. Bu ders gereklilikleri, felsefenin sıklıkla, bir dünya görüşü (weltanschauung) seçebileceği “sistemler” ya da kapsamlı doktrinler koleksiyonu olarak değerlendirildiği, eski ve aydınlanmamış devirlerden külfetli bir hatıra olarak görülmektedir. Fakat 20.yüzyıl Analitik felsefesi, kendisini ya bilimin bir şubesi, ya da bilimler konseptini veya sıradan dilin gerçeğini araştıran bir tür ikinci düzeyde bir disiplin görerek kendisini mümkün olduğu kadar bilimlerle benzeştirmeye eğilimlidir. Bu yüzyılın ilk yarısında, analitik filozoflar, saçma olarak isimlendirdikleri metafizik’i ve daha çok ya da daha az muazzam karışıklıkların bir koleksiyonu olarak Felsefe Tarihi’ni tereddüt etmeden bir kenara koyarlar. Bu tür bir davranışın yapılmasıyla, hevesli bir filozofun, zamanını neden erken ve konunun modası geçmiş versiyonlarına harcaması gerektiği bir sır olarak kalması şartıtcı değildir. Yine de fizik veya kimya, biyoloji veya astronomi öğrencileri, ilgili bilimlerin tarihi hakkında bir şey bilmeksizin mükemmel bir şekilde iyi yapabilirler ve bilim tarihinin üniversitelerde kendi ayrı bölümü vardır.

İlk tartışmaların devrimci optimizminin ekseriyetle kaybolmasına ve birçok analitik filozofun şu anda seleflerini oldukça ciddiye almaları için yönlendirilmelerine rağmen; birisi, hâlâ görüş farklılıklarını düzenli bir şekilde işitebilir ki tarihçiler sadece ilk filozofların ne düşündüğünü merak ederlerken gerçek filozoflar “problemlerin kendileri”yle ilgilenirler ya da ilgilenmelidirler.

* Yazar Gisela Striker, Amerika’da Harvard Üniversitesinde Felsefe Bölümünde felsefe ve klasikler profesörü olarak görev yapmaktadır.

¹ Bu yazı, yazarın The Harvard Review of Philosophy’nin Volume VII, Spring 1999 sayısının 15-18.sayfalarında yer alan makalesinin tercümesidir. Yazarının tarafımıza belirttiğine göre yazı, Cambridge Üniversitesi Yayınları arasında 1996’da yayınlanan 'Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics' adlı eserinin girişinden bir bölümdür. Felsefe tarihi araştırmalarının niçinini ele alan yazar, bu yazıda felsefe tarihi çalışmalarının felsefe olup olmadığı sorunu üzerinde durmaktadır.

Bana öyle görünüyor ki bu görüşün arkasında iki farklı iddia vardır. Birincisi felsefe tarihçilerinin yaptıkları şey felsefe değildir ve ikincisi, eğer konularının tarihinden bir şeyse, çağdaş filozoflar az bir şey öğrenebilirler.

Evvvela ilk iddiayla başlayabiliriz: Farz edelim ki felsefe tarihçileri, araştırma ve geçmiş felsefe doktrinlerinin yorumuyla meşgul olmaktadırlar, onların disiplini geliştirebilecek bir şeyi ortaya koymaları nasıl ümit edilebilir?

Şüphesiz ben, tarihçilerin, en azından tarihçiler olarak kendi rollerinde olmadan, yeni fikirler ortaya koyamayacaklarını kabul ediyorum. Fakat kaç filozof yapmaktadır ki? Bugün çalışan binlerce felsefe öğretmeninin çoğunluğu, bir Descartes veya Kant, Aristoteles yahut Witgenstein dizisinden olmadıklarını iddia edemezler. Onların yaptığı şey ve öğrencilerine yapmayı öğrettikleri şey, yapabildikleri kadar açık ve disiplinli veya derin ve imgesel bir tarzda felsefe problemleri hakkında düşündürmektir.

Onların bu etkinliği, yalnız kitaplardaki ve makalelerdeki somut sonuçlarının işareti olarak görmek sanırım hata olabilir. En sistematik filozoflar, ya eğilimle ya da akademik öğretim programının sınırlandırılmaları altında, biraz fazla veya biraz eksik geleneksel alanda - etik, epistemoloji, dil felsefesi ve benzeri – alandaki özel tesis edilmiş sorunlar üzerine konsantre olurlar, fakat onlar bu yüzden farklı alanlarda çalışan meslektaşlarının aslında felsefe yapmadıkları sonucuna varmıyorlar.

Bana öyle geliyor ki felsefe problemlerinin bağı hakkında olabildiğince düşünen felsefe tarihçileri, sistematik alanlardaki uzmanların yaptıkları aynı şeyi yapmaktadırlar. Eski filozofların ispatlarını ve teorilerini anlamlandırma çalışmasına biz yardım edemeyiz, fakat onların düşünüyor oldukları problemlerin versiyonları veya çağdaş sistematik sorunlarda (debates) tartışılan ilginç varyantları hakkında sıklıkla düşünebiliriz.

Tarihçilerle sistematik filozoflar arasındaki farklılığı tanımlamanın polemiksel bir yolu, 'bu bir zevk meselesidir' demek olabilir: Tarihçiler, felsefe dergisinin en son sayısından daha çok Hume'u okumayı, söz etmeyi tercih eden kimselerdir, veya (Sarah Broadie'den² bir deymi ödünç alarak) Aristo ile etik yapmayı, bunu Konseptualistlerin ve Deontolojistlerin en son okuluyla yapmaya tercih eden kimseler olmaya niyetlidirler.

Onların önyargısı, teknik olarak daha sofistik çağdaşlarımızdan ziyade bu yazarlardan öğrenilecek sıklıkla daha çok şey olabileceğidir. Tarihçilerin ahlak ya da epistemolojiden daha çok Hume veya Aristo hakkında düşündüğünü ve o yaparsa çok uzaklaşmayacağını önermek oldukça inanılmaz görünmektedir.

Birisi itiraz edebilirdi ki, bu, Aristo'nun erdem hakkında söylediği şeyi ve, sözgelimi, ahlaki sorumluluk veya hak etme sorunlarının dürüst bir tartışmasını çözümleyen yorumsal alıştırma arasındaki farklılığı bertaraf etmeyecektir. Fakat yorum ve tartışma arasındaki çizgi, bu etiketlerin önerdiğinden daha az açıktır. Klasik bir yazarı anlamak isteyen tarihçi, felsefi açıdan makul olanın ne olduğu, güçlü veya zayıf bir argüman olarak neyi hesaba kattığı konusunda kendi duyusuna güvenmek zorundadır ve bu açıdan o, hiç şüphesiz ki bir filozof olarak kendi mesleği tarafından yönlendirilecektir ki bu sadece çağdaş bir filozofun özelliği olabilir. Ayrıca bu, onun

² Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991.

çalışmak için hangi metinleri ve yazarları seçeceğine büyük ölçüde karar verir. Mantık veya etik tarihçileri, mantıktaki veya etikteki bir ilginçlik kadar entelektüel tarihteki bir ilginçlik tarafından motive edilirler. Açıkçası tarihsel yorumlar, onların hem açıklamak için düzenlediği metinler tarafından ve hem yazar hakkındaki tarihsel background bilgisi bakımından zorunlu olacaktır, eğer sadece yaygaracı anakronizmden kaçınmak içinse. Fakat bunun entelektüel bir kısıtlama olarak görülüp görülmemesi bana ucu açık bir soru gibi görünüyor. Bu aynı zamanda hayal gücüne bir tehdit olarak görülebilir.

İkinci soru hâlâ cevap bekliyor: Tarihsel yorumlar (tefsir, şerh) bugünkü felsefi tartışmalara nasıl katkıda bulunabilir? İspat edebilirim ki, tarihçinin katkısı, geçmiş filozofların düşüncelerini kaynak olarak bulundurmaya içerir, aksi takdirde kaybolabilir veya ulaşılamayabilir. Verilen bir mesele hakkındaki görüşlerini ya da onun bakış açılarının bizimkilerden farklı olup olmadığını bulmak amacıyla klasik bir yazarla ciddi bir tartışmaya girmek için, onlar orijinal dilinde okunsa bile, genellikle onun ilgili eserlerini okumak yeterli değildir. Soruların tam olarak ne olduğunu, meselelerin nasıl çalışılmasının beklendiğini, ve hangi cevapların öne sürüldüğünü modern dilde açıklamak tarihî yorumun görevidir. Sistematik filozoflar tarihçilerin tartışmalarını sıkıcı ve sinir bozucu (exasperating) bulmaya eğilimlidirler, fakat tarihsel yorum bir yorumlama (interpretation) meselesi olduğu için tarihçinin çalışması aynı alandaki diğerleri tarafından eleştirel bir incelemeye açıktır. (Tarihçiler de sistematik çağdaşlarının skolastik tartışmalarını aynı derecede sıkıcı ve sinir bozucu bulma eğilimindedirler.) Bu tür tartışmalar tarihçileri dürüst kılmak için gereklidir, farz edelim ki, yazarın ne düşünmüş olabileceği ile ilgili bazı garip ve heyecanlı hikâyeler ortaya atmak değil de klasik bir metnin doğru yorumunu bulmaya çalışmak anlamlıdır. Genel olarak konuşmak gerekirse, Aristo ve Hume, muhtemelen şerhçilerinden daha fazla ilgi görmüşlerdir. Yorumun sorunları hakkındaki tartışmalar, bunlarla meşgul olanlar için sürükleyici olabilir ve aslında çoğu tarihçi şüphesiz kendi haklarına yorumsal sorunlarla ilgilenirler. Tarihsel bir tartışmanın- Stoacılar ve Septikler arasındaki epistemolojik tartışma gibi- gelişimini takip etmek de sürükleyici olabilir, geçici olarak bazı önyargıların içerildiği güvensizlik askıya alırken. Fakat felsefedeki tarihsel araştırmaların hepsi bu kadar değildir, ve şunu vurgulamak önemli görünüyor; tarihsel metinleri ve beraberindeki şerhini çalışmaya davet, bu tür bir tartışmaya katılma daveti gibi anlaşılmalıdır. Çevirinin iyi yönleri hakkında tartışmalara girmemelerine rağmen Yunanca okumayan filozoflar Aristoteles’le ciddiyetle ilgileniyor olabilir, ya da biz öyle umuyoruz.

Geçmişteki felsefe alimlerinden çok az şey öğrenilebileceği varsayımı ancak felsefenin bilimin kesin/net yoluna nihai biçimde ulaştığı ya da felsefi sorunlar hakkında tek ve doğru bir düşünme yolu bulunduğu iddiasıyla kanıtlanabilir. Çoğu insan sadece bugün buna inanıyorlar, tıpkı bazı atalarının geçmişte yaptığı gibi fakat burada felsefe tarihi güçlü bir karşı iddia sağlar. İki bin yıldan fazla bir süredir birçok gelişme olduğunu inkar etmek istemem fakat felsefedeki gelişme kümülatif türde görünmüyor. O daha çok, yorumsal hataların tanınmasından, kavram ve terminolojilerin işlenmesinden ve çoğunun diğer disiplinlerin, özellikle bilimlerin, gelişmesinden kaynaklanan alternatif açıklamaların ve teorilerin icadından oluşmaktadır. Bu tür bir durumda, bütün değerli olan şeylerin sonraki teorilerin içine çekildiğini, bütün düzensiz

veya yanlış anlaşılan şeylerinse atıldığını garanti edemez. Bu yüzden tarihi metinlerin ve teorilerin ulaşılabilirliğini sağlamanın neden mantıklı olduğu konusunda birkaç neden var gibi görünüyor. Bir tanesi, elbette ki, geçmişteki hataları tekrarlamaktan kaçınmamıza yardım etmesidir. Diğerleri daha ilginçtir. Bazen bir filozof, bugünkü duruma sebep olan gelişmelere bakarak, çağdaşları, geçmiştekilerin sorduğu özel (peculiar) soruları neden sorduklarını bulmak isterler. Bence bu, daha uzak tarihsel periyoda nazaran daha yakın geçmişteki – 19 ve 20. Yüzyıl başları- görelî biçimde büyüyen ilgiyi izah eder. Öte taraftan, Yunanlılar ve özellikle Presokratikler, “Her şeyin nasıl başladığını” görmeyi isteyenler tarafından zaman zaman araştırılmışlardır.

Sonuç olarak, belki de en önemlisi, daha yaşlı bir yazarda, çağdaş konulardaki sorunlar üzerinde farklı ve aydınlatıcı bakış açılarını bulmak mümkündür; ki bu bakış açıları şu veya bu sebeple daha yakın gelenek tarafından unutulmuş ya da ihmal edilmiştir. Mesela, etikteki son çalışmalarda Aristoteles ve Kant’ta bu olmuştur. Bu, aynı zamanda Psikoloji de olmuştur; ki filozoflar Descartes’ın da ötesinde, zihin ve beden düalizmine bağlı olmayan teoriler için geriye bakmayı denemektedirler; ve epistemolojide olmuştur; ki en azından Anglophone gelenekteki empirizm, felsefi bir teoriden ziyade net bir gerçek statüsüne ulaşmış gibi görünmektedir. Günümüz filozoflarının sık sık, seçkin selefleriyle notları karşılaştırmayı yararlı bulmalarını, ki öyleydi, doğal olarak yeterli olduğuna inanmaya eğilimliyim. Bu mütevazı his içerisinde ben, tarihçinin eserini felsefenin kendisine yaptığı bir katkı olduğunu da iddia edebilirim.

Çeviren: İrfan Görkas*

* Yrd. Doç. Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.
irfangorkas@yahoo.com



Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Dergisi, Görükle, Bursa
kaygi@uludag.edu.tr
<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>
Tel: 0 224 294 1826; Faks: 0 224 294 1897

Yayın İlkeleri

1- Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Üniversitelerin Felsefe Bölümleri öğretim elemanları ve öğrencilerine açıktır. Diğer bölüm ve kişilerden gelecek yazılar için yayın kurulu yetkilidir.

2- Hakemli olan dergi yılda iki kez (Bahar / Güz) yayınlanır.

3- Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir. Hakemlere gönderme ücreti (50 TL) yazı sahiplerinden alınır.

4- Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Her makalede, ana başlığın hemen altında, biri Türkçe biri batı dillerinde olmak üzere 200 kelimeyi aşmayan özet/abstract yer almalıdır.

5- Anahtar terimler (key terms) hemen özetin altında verilmelidir.

6- Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kâğıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol, üst, alt ve sağ marjlar en az 2,5 cm bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların alt başlıkları, ana başlığa göre bir küçük punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 12 ile yazılmış ve bir adet CD'ye kayıtlı halde gönderilmelidir.

7- Yazılar, yayın kuruluna üç kopya olarak gönderilmeli; bir kopya hariç, diğerlerine yazar(lar)ın ad ve soyad(lar)ı yazılmamalıdır.

8- Yayın kuruluna ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

9- Bahar sayısı için yazılar, Ocak ayının ilk haftası, Güz sayısı için Temmuz ayının ilk haftasına kadar gönderilmelidir.

10- Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 3 (üç) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.

11- Kaynaklara göndermeler 'metin içi kaynak gösterme' sistemi (APA biçemi) olarak adlandırılan yöntem göz önüne alınarak yapılmalıdır.



Uludağ University
Faculty of Arts and Sciences
The Journal of Philosophy
 Görükle, Bursa

kaygi@uludag.edu.tr

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

Phone: 0 224 294 1826; Fax: 0 224 294 1897

Publication Rules and Principles

1. *Kaygi*: Journal of Philosophy of Uludağ University's faculty of Arts and Sciences is open to all of teaching staff and Ph. D. students of philosophy. Otherwise editorial board is authorized.

2. *Kaygi* is a bi-annual journal (as Spring and Fall issues).

3. *Kaygi* publishes original articles, translations and book reviews. Responsibility of any kind of work is held by its author. The expense of post (50 €) is demanded form the author.

4. Papers may be in Turkish or in European languages (English, German and French). Papers must be accompanied by an abstract (not longer than 200 words) both in original language and in English.

5. Key Terms (between 5-10) must be given just after the abstract.

6. Articles must not exceed 5000 words; they must be typed in A4 format and as double spaced lines by leaving 2.5 cm margins both on the right - left sides and on the top and below. The sub titles of the articles must be written bold in a smaller typing- size according to the title starting from the left margin. The articles approved to be issued must be sent being written in the Word Program in Times New Roman 12 font and recorded on a CD.

7. The author's identity is not revealed to the referees at any stage of the process. Hence authors are kindly requested to avoid in their manuscripts (except the original copy) any self-references or expressions that may reveal their identity.

8. Papers attained to the Board are first checked as to its content and meeting the rules of the Journal, then send to two authorized referees in order to be evaluated academically. According to results received form referees paper is either published or demanded some corrections or refused. Corrections must be conveyed at most in a month.

9. Articles for Spring issue must be sent by the fist week of January and for Fall issue by the first week of July.

10. Three copies of the issue in which the article is published are sent to the author for the copyright.

11. References must be in APA format.

Metin İçi Kaynak Gösterme Sistemiyle İlgili Açıklamalar

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (“ ”) gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgöl konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamiyle bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası

bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra “&” işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, “ve diğerleri” anlamına gelen “v.d.” veya yabancı eserlerde “et al.” İbaresini kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parentez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 239oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADİ, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

